U d'/of OTTAWA
39003000839810

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/esquissedunehis00mass

ESQUISSE D'UNE HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE INDIENNE

PAR

PAUL MASSON-OURSEL

AGRÉGÉ DE L'UNIVERSITÉ

CHARGÉ DE SUPPLÉANCE A LA FACULTÉ DES LETTRES
ET A L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES RELIGIEUSES

LIBRAIRIE ORIENTALISTE
PAUL GEUTHNER
13, RUE JACOB, PARIS (VIe)
1923

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
UNIVERSITÉ D'OTTAWA
uOttawa
LIBRARY ANNEX

919135

ESQUISSE D'UNE HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE INDIENNE

PAR

PAUL MASSON-OURSEL

AGRÉGÉ DE L'UNIVERSITÉ

CHARGÉ DE SUPPLÉANCE A LA FACULTÉ DES LETTRES
ET A L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES RELIGIEUSES

LIBRAIRIE ORIENTALISTE
PAUL GEUTHNER
13, RUE JACOB, PARIS VIe
1923

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
UNIVERSITAS
O. M. I.
uOttawa
LIBRARY ANNEX

THÈSE PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES

DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

B
132
.H5M3

A MES MAITRES

MM. Sylvain Lévi

et

A. Foucher

Hommage de reconnaissante affection.

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
uOttawa
LIBRARY ANNEX

PRÉFACE

Prétendre écrire, au sens exact du terme, une histoire de la philosophie indienne, attesterait, quant à présent, une ambition téméraire. Non seulement des domaines entiers de la civilisation de l'Inde, qui produisirent d'immenses littératures, se trouvent, aujourd'hui encore, soit inexplorés, soit insuffisamment défrichés par la critique du philologue ou de l'historien, mais on peut à bon droit se demander s'il sera jamais possible de fixer assez de jalons chronologiques pour qu'en cette matière le récit mérite le nom d'histoire : il y aurait quelque optimisme à supposer qu'une documentation extra-indologique, ardue à acquérir, par exemple tibétaine, chinoise, persane, autre encore, suppléera tôt ou tard à l'indigence des renseignements datés que fournissent les matériaux hindous. Peut-être, toutefois, l'état actuel de nos connaissances permet-il une vue d'ensemble sur l'évolution de la pensée indienne, un aperçu qui situerait à leur place, et dans leur signification approximative, des faits qui, pour être d'ordre intellectuel ou spirituel, ne comportent pas moins une étude positive. Notre prétention n'ira pas au delà : nous nous garderons soit de masquer l'ampleur de notre ignorance, soit de dissimuler le caractère conjectural d'un grand nombre de nos interprétations.

Ni par sa documentation, ni par ses conclusions, le présent travail ne saurait apparaître comme un ouvrage original d'indianisme. Nous espérons cependant qu'il ne sera pas indifférent aux spécialistes d'assister à une tenta-

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
UNIVERSITÉ D'OTTAWA
O. M. I. Ottawa

tive d'exposer dans son entier, quoique de façon très sommaire, un sujet qui ne fut jamais traité que partiellement; l'essai, si provisoire soit-il, de déterminer, sans forcer les données de fait, ce que nous appellerions volontiers, avec Cournot, «l'enchaînement fondamental» des idées sur lesquelles a vécu l'Inde spéculative, doit autoriser certains jugements qui, bien qu'inspirés par la synthèse plus que par l'analyse, peuvent offrir une relative objectivité. La nature de notre tâche nous contraindra souvent à ne faire que chercher des solutions moyennes entre des hypothèses opposées, ou même à résumer simplement l'opinion d'autrui; mais elle suscitera quelquefois devant nous des problèmes rarement formulés en termes précis, voire insoupçonnés; elle nous imposera, en mainte occasion, un point de vue propre sur des questions déjà débattues. Au surplus, cet ouvrage doit être lisible, par delà le cercle des indianistes, pour quiconque s'intéresse à l'histoire des diverses civilisations et, en particulier, à l'histoire de la philosophie. Tel est le motif qui nous a persuadé de composer cette Esquisse en partie double: le texte devant être intelligible aux profanes, il nous a paru nécessaire de rejeter dans des annotations les références critiques et maints détails qui eussent surchargé l'exposé ou intercepté les grandes perspectives du sujet. Notre but essentiel serait atteint, si certains des plus précieux résultats de l'indologie devenant ainsi accessibles à chacun, cette pensée indienne qui se développa en parfait synchronisme avec la pensée européenne obtenait enfin, à l'égal de la réflexion grecque et de tout ce qui en est issu, droit de cité parmi cet ensemble de connaissances et d'aspirations qui importent grandement à l'humanisme, et que nous appelons philosophie.

INTRODUCTION

L'objet et la méthode de l'histoire de la philosophie ne sauraient être tout à fait les mêmes en ce qui concerne l'Inde qu'en ce qui touche l'Europe. Donner au lecteur conscience de cette différence de conditions, c'est l'initier à ce minimum d'information indologique sans la possession duquel la pensée de l'Inde risquerait de demeurer lettre morte.

Bien qu'il ait paru dans le monde indien mainte doctrine aussi exempte de toute connexion avec une religion que peut l'être la science moderne, ou encore le positivisme, opinions philosophiques et croyances religieuses se séparent plus malaisément dans l'Inde qu'en Europe. Non pas que la complète liberté de pensée ait été plus exceptionnelle là-bas que chez nous: il nous sera loisible, au contraire, de constater que l'évolution y a consisté en une série de vicissitudes qui firent alterner religions et philosophies, un dogme antérieur se muant en doctrine réflexive, un système abstrait donnant naissance à une église par suite de la discipline qu'il impose, par exemple, à ses adeptes, ou prescrivant, comme propédeutique à la conquête du vrai, l'exercice de cultes effectifs. Mais le problème capital, nous dirions presque le problème unique auquel s'attaque la pensée libre est là-bas le même qu'aborde la pensée religieuse: celui du salut, ou, plus exactement, de la délivrance. On chercherait donc en vain à comprendre la portée d'un effort pourtant tout philosophique, autrement qu'en fonction des croyances antérieures ou ambiantes. Dans ces conditions, quoique notre dessein nous

dispense d'une étude spéciale des multiples religions qu'a pratiquées l'Inde, nous ne saurions éluder l'obligation d'examiner, au moins quant à la portée spéculative de leurs mythes ou de leurs dogmes, les principaux de ces cultes.

En raison même de ses attaches étroites avec la vie religieuse, la philosophie indienne se présente sous un aspect différent de la philosophie européenne. L'autorité d'une tradition y passe pour garantie de la vérité; de sorte que la pensée se manifeste moins comme une réflexion individuelle, dont son auteur s'attribuerait le mérite, que comme la réflexion de diverses lignées de sages, dont chacun prise, non sa modeste contribution personnelle, mais, au contraire, la doctrine commune à tous les zélateurs de la secte. Les doctrines revêtent de la sorte un caractère impersonnel sur lequel ne saurait faire illusion le nom de l'auteur, le plus souvent mythique, à qui elles sont attribuées. Tantôt le maître sous l'invocation duquel se trouvent placées ces doctrines, appartient à un âge très reculé, antérieur aux époques historiques ; tantôt il est conçu comme un héros supérieur à l'humanité; l'attribution offre ainsi le même degré d'authenticité que l'imputation à Orphée des textes « orphiques »: le nom du vieux sage ou du demi-dieu ne désigne que la tradition d'une communauté ou d'une école. Alors même que l'auteur est un personnage historique sa figure s'entoure de légende à proportion de la vénération qu'elle inspire: les détails biographiques dont l'écho nous parvient, reflètent la notion que se firent du maître des disciples souvent lointains, plutôt que des circonstances de fait. Il ne saurait donc y avoir lieu que très rarement d'expliquer la genèse d'un système par la psychologie d'un penseur.

La philosophie de l'Inde étant collective plutôt qu'individuelle, les attitudes spéculatives persistent aussi longtemps qu'elles comptent des adeptes, ainsi qu'il arrive dans

le cas des religions. Les systèmes ne se succèdent donc pas les uns aux autres: au contraire, ils tendent à se parachever chacun quant à soi, voire même à se compléter par des participations à des doctrines rivales. Leur émulation semble perpétuelle: elle suscite de leur part soit une rigueur croissante, soit un éclectisme grandissant; mais elle les maintient tous plutôt qu'elle n'exclut et n'élimine certains d'entre eux. Parmi ce chaos de facteurs disparates, qui compose la société indienne, rien ne meurt, et jamais non plus, semble-t-il, rien ne commence: les plus archaïques croyances conservent des adhérents, et la plus ancienne mention connue d'une opinion paraît supposer un long développement précédent. La détermination de repères chronologiques n'en est que plus épineuse; et, lors même qu'elle se justifie en fait, on ne saurait trop se tenir en garde contre la tentation de faire commencer aux alentours d'une date une attitude spirituelle qui peut remonter à un passé beaucoup plus haut. Rien ne serait donc plus faux que de concevoir la philosophie indienne à l'image de l'européenne, comme une série de systèmes qui se succèdent parce qu'ils se supplantent: la prédilection pour une vérité de caractère traditionnel, l'aversion pour toute empreinte d'individualité, la répugnance à l'égard du changement, s'opposent point par point à notre méfiance de l'autorité, à notre foi en la puissance d'intuitions individuelles, à notre obsession de l'évolution qui nous fait postuler par principe, en tout ordre, une modification constante des faits ou une graduelle transformation des idées.

Ce contraste entre deux mentalités, qui frappe tout Oriental venant dans l'Occident, ainsi que tout Occidental parcourant l'Asie, doit être admis comme fait, mais il y aurait danger à s'en autoriser pour préconiser l'exclusive légitimité méthodologique soit de l'une, soit de l'autre

attitude. Soutenir, comme la plupart des Hindous restés étrangers à la science européenne, que les divers aspects de la pensée indienne ont pour âge véritable, pour signification authentique l'âge, le sens que la tradition leur attribue, c'est, par préjugé, faire bon marché de l'histoire, mais c'est quelquefois l'indice d'une compréhension profonde, et même d'un sens historique plus adéquat que la superstition de la chronologie en un domaine qui défie, qui déçoit toute chronologie. Par contre, quand nos savants rompus à l'usage de la critique soit historique, soit philologique, estiment qu'il est de bonne méthode de suspecter une autorité, mais de faire fonds sur un fait sans chercher à en induire plus qu'il ne renferme, et quand la succession des phénomènes bien avérés les persuade d'une évolution parallèle des opinions ou des idées, ils font preuve d'une aversion systématique, non exempte de partialité, à l'égard des traditions indigènes; mais ils obtiennent ainsi, de temps à autre, des précisions rudes, brutales, qui peuvent être décisives, et tels de leurs aperçus équivalent à des découvertes qui transfigurent à nos yeux tout un aspect du donné. La véritable positivité consistera donc à conserver notre attachement aux méthodes éprouvées dont s'enorgueillit l'Occident, mais en prêtant, au nom même du respect des faits, la plus vigilante attention aux interprétations que l'Orient tient pour classiques.

C'en est assez déjà pour faire saisir combien doivent différer, dans l'un et dans l'autre cas, les procédés de l'histoire de la philosophie. Nous venons de remarquer que cette dernière confine, dans l'ordre de l'indianisme, à l'histoire des religions, et d'en tirer certaines conséquences méthodologiques. Il nous faut maintenant prendre conscience de l'importance du facteur « langues ». Habitués que nous sommes à limiter l'histoire de la philosophie à celle de la pensée méditerranéenne, qui s'exprime, pour une large part, en des

idiomes proches parents du nôtre, et auxquels nous initie l'instruction que nous recevons, nous méconnaissons volontiers la connexion qui relie l'histoire de la pensée à l'histoire des langues. Pourtant nous ne gagnons rien à oublier que, même en notre ambiance familière, le sens du vocabulaire philosophique garde pour l'esprit des réminiscences de lointaines étymologies: nous nous contenterons de l'exemple qu'en fournit ce mot même d'esprit, dont l'acception n'a pas rompu toute attache avec l'idée du souffle, sa signification latine primitive. Mais lorsqu'il s'agit de pénétrer la pensée d'une civilisation à laquelle nos études classiques ne nous ouvrent aucun accès, il va de soi qu'une initiation linguistique est la condition *sine qua non* de tout effort pour comprendre. Ce n'est pas à dire simplement que les doctrines se trouvant exposées dans certains textes, les originaux doivent pouvoir être lus, soit dans cet idiome dont le védique est la forme archaïque, dont le sanscrit est le type classique, le pali et les pracrits des formations dérivées, soit dans des langues telles que le tibétain et le chinois, qui conservèrent en traductions des documents dont la rédaction indienne primitive a souvent disparu au cours des siècles. Ce dont il importe de se convaincre, c'est que la plus sûre introduction à l'intelligence des idées est d'une part la critique des textes, de l'autre l'étude des mots techniques: double recherche d'ordre philologique.

Personne ne conteste plus aujourd'hui qu'une saine interprétation du Platonisme ou du Spinozisme suppose la mise en œuvre d'un appareil critique, tendant à l'établissement exact des textes et à la restitution de leur histoire. A fortiori l'emploi d'une semblable méthode s'impose-t-il en ce qui concerne les matériaux littéraires d'une civilisation qui, insoucieuse des contingences temporelles, nous renseigne à peine sur la chronologie de son passé: la critique

interne des documents demeure d'ordinaire notre unique source d'information dans la détermination des époques, comme elle est la seule façon objective d'atteindre le sens d'une doctrine. Sans doute les pensées de l'Asie comme celles de l'Europe doivent se montrer perméables à la raison: celui-là seul les pénétrera dans leur intime essence, qui saura les revivre après s'être mis, par une sympathie qui tient de la divination, à leur exact unisson. Cependant, si notre jugement sur la nature soit humaine, soit extérieure, ne coïncide guère avec celui que portaient, sur les mêmes sujets, non seulement un contemporain de Périclès ou de Marc-Aurèle, mais un piétiste allemand du XVIe siècle, ou un empiriste anglais du XIXe, de quelle incompréhension risquons-nous de faire preuve en essayant de nous assimiler des théories nées en une civilisation foncièrement étrangère à la nôtre! A cet égard, l'étude des termes techniques, élucidés par la notation des divers sens qu'ils ont connotés à travers les littératures simultanées ou successives, fournit l'indispensable transition de l'initiation philologique à l'initiation philosophique. Nous nous garderons de méconnaître que la pensée transcende la portée stricte des mots; mais le coefficient d'ineffabilité inhérent à l'intime spiritualité d'un système résulte pour une large part de ce que les idées sont toutes chargées d'histoire: or l'unique moyen de suivre dans son histoire une idée consiste à repérer les variations du sens des mots qui l'ont tantôt transmise, tantôt trahie, mais en tout cas traduite.

L'intelligence de l'histoire de la philosophie indienne requiert ainsi, non seulement des connaissances spéciales, mais un apprentissage linguistique et de la dextérité critique. Ces conditions, d'ailleurs, diffèrent moins en nature qu'en degré, de celles que suppose l'histoire de notre philosophie: cette dernière, en effet, serait plus scientifiquement connue,

si quiconque s'y adonne s'astreignait à une discipline aussi rigoureuse, aussi positive que celle qu'exige la compréhension des doctrines orientales. Reconnaissons qu'en ce qui concerne celles-ci l'aveu d'ignorance par lequel doit débuter toute étude, coûte beaucoup moins à notre amour propre: nulle part, mais ici moins qu'ailleurs, la compétence ne s'improvise. Nous ajouterons que, si l'on s'égare en jugeant de l'Orient par l'Occident, une connaissance sérieuse de la pensée occidentale ne paraît pas inutile pour discerner le sens profond, et comme l'originalité même, des questions que se posa l'Orient. Schopenhauer a fourvoyé, mais il a guidé aussi plus d'un indianiste; et quelques-uns des meilleurs connaisseurs des doctrines indiennes, un Auguste Barth ou un Paul Deussen, se trouvèrent bien d'avoir possédé dès l'abord une culture philosophique à l'européenne. Car la philosophie est partout la philosophie, quoique problèmes et solutions différent selon les milieux. Ce sera peut-être, du moins nous le souhaiterions, chose prouvée par ce livre.

Dans les mots sanscrits, u se prononce ou ; e est toujours é long ; ai et au représentent les diphtongues aï, aou ; ṛ est une voyelle spéciale, qui se prononce de façon intermédiaire entre ri et re. Parmi les consonnes c se prononce tch ; j, dj ; s, ch, comme l'anglais sh ; g est toujours dur ; ṭ, ḍ, ṇ, diffèrent de t, d, n par une articulation en arrière, au sommet du palais ; ṅ et ṃ sont des nasalisations, la première très accentuée, la seconde vague; ñ se prononce à l'espagnole, comme le gn français.

PREMIÈRE PARTIE

LA PENSÉE VÉDIQUE

CHAPITRE I

LES ORIGINES DRAVIDIENNE ET ARYENNE LA COMMUNAUTÉ INDO-IRANIENNE

L'histoire intellectuelle de l'Inde a été fonction de la situation géographique du pays. Si disparates que soient les différentes parties du continent indien, elles présentent toutes ce caractère, de se trouver isolées du reste du monde par les plus hautes montagnes du globe, sauf dans la région du Nord-Ouest, où, par les plateaux de l'Afghanistan, s'ouvre un accès. Le pays auquel l'Indus a donné son nom comprend les deux vallées de l'Indus et du Gange, et, subsidiairement, le plateau triangulaire du Dekkan auquel on ne parvient, à moins d'y aborder par mer, qu'après avoir traversé l'un des deux bassins fluviaux. L'Inde peut ainsi se schématiser comme un enclos muni d'une porte largement ouverte. L'histoire de ce pays ne renferme rien de plus important que les irruptions successives, par cette ouverture, de populations fort diverses, chassées de leur habitat d'origine, soit par une dessiccation graduelle de l'Asie centrale, soit par des chocs entre peuples; une fois entrées, elles s'amalgament tant bien que mal à leurs prédécesseurs déjà installés. La lente infiltration, ou l'invasion impétueuse visent à la posses-

sion des bassins fluviaux, où se concentrent richesse et population; elles perdent de leur force propulsive, et surtout de leur efficacité assimilatrice en atteignant la massive presqu'île: ainsi s'explique le maintien d'une extrême diversité intérieure. Toutefois, si le plus ardent foyer de la civilisation issue de ces fusions successives, se localise dans les deux vallées principales, qui, d'ailleurs, communiquent avec facilité, l'emplacement des événements les plus considérables se situe d'ordinaire dans ce Nord-Ouest par où pénètre toute nouveauté. C'est là que survint Alexandre, bientôt suivi de toute la culture grecque; c'est là que se firent passage les Scythes (Çakas), les Parthes (Pahlavas), puis, au premier siècle de notre ère, une peuplade Yue-tchi, les Kuṣāṇas; c'est là que se transforma la dogmatique bouddhique, levain de la pensée indienne; c'est par là qu'Arabes, Turcs, Mongols poussèrent au Moyen âge leurs armées conquérantes; mais c'est par là, de même, qu'avant les débuts de l'histoire, s'étaient introduits ces Āryas qui devaient donner à la civilisation de la contrée sa décisive empreinte (1).

Les peuples mêmes que les Āryas trouvèrent occupant le pays, et qu'on désigne sous le nom générique de Dravidiens (2), paraissent avoir, les premiers, opéré semblable migration; du moins la survivance, dans le Béloutchistan, de l'idiome Brāhūī, apparenté aux langues dravidiennes du Sud de l'Inde, le donne à penser. Quoi qu'il en soit, l'extrême ancienneté de l'établissement des Dravidiens, et la masse qu'ils formaient lors de l'invasion aryenne, autorisent l'historien à les considérer comme relativement aborigènes. C'est par l'examen de leurs mœurs que devrait commencer l'analyse des divers facteurs de la civilisation indienne. Malheureusement, ce peuple, dont la culture était très inférieure à celle des Āryas, ne nous a laissé aucun témoignage

de son passé lointain; il fut absorbé ou opprimé par les conquérants aryens, intéressés à étouffer son autonomie. L'absorption, qui s'achève de bonne heure dans l'Inde septentrionale, n'alla pas partout jusqu'à l'assimilation: les éléments assujettis furent incorporés au système social des envahisseurs à titre d'esclaves, leurs dieux intégrés au système religieux des nouveaux maîtres comme démons de bas étage; mais hommes et croyances persistèrent. Dans le Dekkan central et méridional l'originalité dravidienne fut sauvegardée; il y subsista jusqu'à nos jours des sociétés qui ne furent jamais aryanisées. La civilisation pré-aryenne de l'Inde ne comporte guère d'autre source d'information que l'induction par laquelle nous concluons de l'état actuel de ces peuples à celui des premiers habitants du pays.

La religion dravidienne est encore, et devait être, aux âges préhistoriques, toute locale, l'horizon mental ne s'étendant pas au delà de la tribu ou du village. On y vénère, ainsi qu'en plus d'une société agricole, des divinités féminines, soit protectrices de la collectivité, soit redoutées pour les maladies ou les maléfices dont elles peuvent affecter les hommes et les bestiaux. Ces divinités sont des morts humains, doués depuis leur trépas de puissances nocives, susceptibles de devenir bienfaisantes à qui sait se les rendre propices; il s'en crée sans cesse de nouvelles, auxquelles il arrive de faire oublier les anciennes, mais que l'on imagine sur le type des plus archaïques. Cette forme de religion, attachée au sol, se maintint comme superstition populaire dans les contrées où le flot de l'immigration la submergea, et elle demeura prédominante partout où elle put échapper à l'engloutissement. Sa persistance obscure et latente, à travers l'évolution ultérieure, ne doit jamais être méconnue, quoique le facteur dravidien qui se devine au travers des

éléments qui le recouvrent, ne puisse, le plus souvent, se symboliser dans nos analyses que par un X impondérable.

Les Āryas, dont les mœurs sédentaires contrastent avec la vie nomade si fréquente chez les peuples d'Asie, paraissent originaires de la vallée du Danube, qui fut, de temps immémorial, propice à la culture. La migration vers l'Est de ceux d'entre eux qui passèrent en Asie, semble s'être effectuée par le Bosphore et par les vallées du Tigre et de l'Euphrate. Ces inductions, tirées d'observations linguistiques, se trouvent à quelque degré corroborées par les fouilles de Boghaz-keui, qui attestent, au XIVe siècle avant notre ère, la croyance, en Asie-Mineure, à des divinités bien connues sous leur forme indienne ([3]). Le gros des émigrants européens se serait fixé pour une part dans la contrée qui garde leur nom, l'Eran ou Iran, pour une autre part au delà de l'Afghanistan, dans le pays des Cinq-Rivières, le Penjab. Ainsi se serait fondée, sur les bords de l'Indus, la première puissance « indienne ». Le même peuple, ainsi scindé en deux tronçons, semble donc un rameau de la souche dont d'autres branches ont couvert l'Europe: Celtes, Germains, Slaves, Italiotes, Hellènes. La tâche ne nous incombe point de rechercher si les populations ainsi apparentées procèdent d'une race unique et homogène: il nous suffit d'y reconnaître des populations distinctes tant des Sémites que des Turco-Mongols.

Quoique la distribution des langues soit loin de coïncider avec la répartition des races, il demeure approximativement vrai que les peuples de souche aryenne furent les propagateurs des idiomes « indo-européens ». La reconnaissance de la parenté entre les plus anciennes langues de l'Iran et de l'Inde, d'une part, et le slave, l'arménien, le grec, le latin, le germanique et le celte d'autre part, doit être tenue, dans l'ordre des sciences morales, pour la plus décisive dé-

couverte des temps modernes ([4]). Elle atteste, sinon une hypothétique consanguinité, une mentalité commune. Des racines identiques ou fort voisines ont fait jaillir d'analogues frondaisons linguistiques de la Sogdiane à l'Irlande, et de l'Ibérie aux confins chinois; de sorte que, si la théorie philosophique des formes et concepts à priori comporte une relative vérité de fait, c'est dans la mesure où un ensemble de prénotions paraît imposé à l'esprit, dans une importante fraction de l'humanité, par une même structure des langues. Les affinités incontestables dont témoigne la philologie comparée, commandent ainsi de plus subtiles, mais de non moins certaines affinités, dont l'écho retentit, par exemple, dans la théorie comparée des religions, comme dans l'examen comparatif du folklore. Toutefois, déterminer les catégories de la pensée indo-européenne est une tâche qui supposerait, non seulement une enquête sur les diverses civilisations, inégalement développées, dans lesquelles s'exprima cette pensée, mais une investigation comparative des fonctions mentales dans les autres lignées humaines. Philologues et mythographes l'ont amorcée plutôt qu'entreprise, procédant avec quelque rigueur à l'intérieur des civilisations indo-européennes, mais sans méthode précise dans la confrontation avec les autres civilisations, confrontation qui, cependant, fournirait seule l'indication certaine des traits propres à l'esprit indo-européen. Il demeurera donc longtemps encore téméraire de prétendre faire application à l'indologie des résultats d'un examen des civilisations indo-européennes.

Parmi cette collection de peuples il en est un, disions-nous, auquel les Hindous se trouvent plus étroitement apparentés : les ancêtres aryens des Persans. Ici l'identité d'origine, loin de se perdre dans la nuit des temps, précède de peu la période historique, le plus ancien document indien,

les *Védas*, et le plus ancien document iranien, l'*Avesta*, présentant d'indubitables preuves d'une source linguistique et religieuse commune ([5]). Entre ces textes les correspondances, les parallélismes abondent, et autorisent la restitution du stade primitif des deux civilisations.

Les Indo-iraniens étaient un peuple de cultivateurs et d'éleveurs; ils n'ont pris que tard contact avec la mer, dont ils ne paraissent pas avoir eu très anciennement connaissance. Leur société se composait de familles (gotra = gens) de type patriarcal, groupées en tribus sous l'autorité de rois (rāja = rex). Les mariages devaient avoir lieu à l'intérieur du clan, mais hors de la famille. La religion consistait surtout en un culte domestique, visant à propitier les ancêtres, dont, en revanche, on assurait la permanence, en utilisant, pour cette fin, le concours des forces naturelles divinisées. Le sacrifice consistait à faire dans le feu des oblations de grain et de lait; à offrir aux dieux, présents sur une jonchée de gazon, un breuvage fermenté, le haoma ou soma, d'origine végétale; à immoler des animaux. Le feu, véhicule de l'offrande, était l'objet d'une particulière vénération; d'où le prestige des représentations de lumière, d'ardeur, de combustion. Les sacrificateurs étaient des techniciens du feu, appelés en Bactriane Āthravans, dans le Penjab Atharvans, à la fois prêtres et « mages », c'est-à-dire magiciens. Un récitant, zaotar ou hotar, prononçait ici et là d'analogues litanies, d'un effet immédiat et souverain sur la nature entière. Maintes similitudes se manifestent dans les faits et gestes des trente-trois dieux reconnus de part et d'autre: ainsi un même dieu solaire, Mithra ou Mitra; un même tueur de dragon, Verethraghna ou Vṛtrahan, ce dernier désigné aussi dans l'Inde du nom d'Indra; un même roi des enfers, le premier des morts: Yima, fils de Vivanhvant, ou Yama, fils de Vivasvant.

Cette communauté de religion, qui s'induit avec certitude, cédait déjà la place à des divergences quand fut rédigé l'*Avesta*. Ce texte, en effet, bien qu'il reflète les antiques idées des deux peuples, témoigne d'une évolution propre à l'Iran, la réforme zoroastrienne, et à cet égard s'éloigne plus que les *Védas* de l'origine commune ([6]). Il substitue au panthéon primitif, qui subsiste dans les Védas, un monothéisme. Quoique la divinité, ahura, au profit de laquelle s'accomplit cette unification, Ahura Mazda, corresponde sous bien des aspects à l'indien Varuṇa, ce dernier est loin de monopoliser dans les Védas le titre corrélatif d'asura. D'où cette nouvelle différence, qui a dès longtemps frappé les orientalistes: la notion de dieu, en védique *deva*, est ravalée dans la sphère des concepts avestiques à l'acception de démon, *daeva*: tout être surnaturel ne peut, en face de la majesté du maître universel, qu'apparaître génie subalterne. Cette transformation spéculative s'accompagne d'une rénovation morale qui se traduit par la suppression des sacrifices sanglants, et qui ne trouvera son pendant, du côté hindou, qu'à une époque ultérieure. Toutefois, si l'Iran, à cet égard, devance l'Inde, le rudiment de philosophie qui sert de substrat au culte comme aux mythes se trouve, de part et d'autre, homogène.

La notion de l'ordre du monde, établi là par Ahura Mazda, ici par Varuṇa, se justifie de même façon. C'est un ordre qu'il s'agit moins d'instituer que de maintenir. L'action du dieu suprême n'est pas créatrice, mais conservatrice; car on s'interroge non sur l'origine, mais sur la disposition des choses. Le monde, en effet, ne pouvait apparaître que comme existant par lui-même, indépendamment des dieux, dans une religion qui tenait ceux-ci pour intérieurs à l'univers, et un peuple de pasteurs concevait volontiers l'intervention de l'intelligence dans le cours des événements

comme la préservation d'un troupeau contre les causes de destruction, comme son acheminement au but désiré. Cet ordre, postulé par un culte qui s'étendait, en 1400 avant notre ère, de l'Indus à l'Asie-Mineure, les Indo-Iraniens le désignaient par ce mot d'*arta*, dont les deux dérivés, l'*asha* avestique et le *ṛta* védique, sont les premiers termes philosophiques des deux civilisations sœurs ([7]).

CHAPITRE II

LA RELIGION VÉDIQUE

La plus ancienne forme de la spéculation indienne est religieuse: un recueil de prières constitue le bagage de connaissances que les âges ultérieurs ont tenu pour la science suprême, le véda. L'interprétation de cette primitive notion de science dépend ainsi de la conception que l'on se fait de l'origine de ce texte.

Le mot de Véda se prend en plusieurs sens. Dans l'acception large, il désigne toute une culture, fondée sur la religion védique, mais impliquant diverses disciplines connexes, y compris une certaine philosophie considérée comme parachevant les doctrines incluses dans les textes sacrés: le Védānta. Envisagé de ce biais, il renferme la tradition (smṛti), comme la révélation (çruti). Dans son acception stricte, le Véda se compose de quatre recueils, substance

même de la révélation: les Hymnes (*Ṛc*), les Chants (*Sāman*), les Formules sacrificielles (*Yajus*), les Incantations magiques des Atharvans (*Atharva*). Mais cette classification, qui juxtapose des matériaux disparates, procède déjà d'une scolastique. La liste se réduit souvent à trois termes, le quatrième Véda s'étant adjoint ultérieurement aux autres. Parmi ceux-ci, les chants sont des hymnes adaptés à la récitation en musique: ils représentent une modification adventice du premier recueil. Quant aux formules sacrificielles, leur rédaction en prose, accompagnée ou non de commentaire (Yajus Blanc ou Noir), les différencie des Hymnes comme une œuvre très postérieure. Quelle que soit la valeur documentaire des autres collections, où peuvent abonder des éléments fort anciens, il n'existe ainsi qu'un texte védique fondamental, le Ṛgvéda ([8]).

Ce texte n'est un livre qu'à nos yeux d'Occidentaux. L'Inde le possède par transmission orale et conservation mnémotechnique; elle le comprend à la lumière d'interprétations traditionnelles, d'époques fort diverses. Son intelligence pose une infinité de questions pour la solution desquelles les multiples interprétations tentées à travers l'histoire n'apportent pas moins d'incertitude que les ténèbres de la préhistoire, où plonge, par ses origines, le Ṛgvéda. Nul ne saurait apprécier dans quelle mesure ces interprétations divergent du sens primitif, ce dernier demeurant affecté d'une opaque obscurité; mais rien n'est plus assuré, malgré la valeur d'une tradition quasi-continue, que la réalité de ces divergences. La civilisation indienne tout entière doit être tenue pour un perpétuel et mouvant commentaire de ce document, dont la portée lui est coextensive; mais un tel commentaire ne mérite créance que sous d'expresses réserves. D'ailleurs le texte même, et non pas sa seule signification, implique — nous n'oserions dire une

histoire, — mais une série complexe de transformations. Ce n'est point une œuvre, mais une littérature, qui demanda, pour s'élaborer, un laps de temps indéterminé, mais qui exigea aussi, ne fût-ce que pour être rassemblée en corpus, l'application de maintes générations. Les hommes qui réunirent les éléments de cette collection (saṃhitā) paraissent, en effet, avoir eu d'autres intentions que ceux à qui l'on doit les éléments eux-mêmes. Ceux-là furent les techniciens d'un culte, mais on ne peut porter d'une façon générale, sur ceux-ci, la même appréciation. Il semble être dans la destinée des œuvres dont se nourrit l'esprit religieux des diverses races humaines, d'avoir de la sorte comporté un usage auquel ne les vouait point leur acception originelle. La difficulté de l'interprétation védique se peut donc préciser en ces termes: il faut saisir à travers les données historiques les indications qu'elles peuvent fournir sur des conceptions antérieures à l'histoire.

Le façon dont l'Inde se représente les sources de sa culture n'est point dépourvue de signification. L'autorité accordée à un texte se proportionne d'ordinaire au mystère de ses origines; or, au prestige sans égal des Hymnes on compterait les sectes qui se sont soustraites: pour la majorité des Hindous, aux différents âges, il n'est pas d'aussi auguste canon de toute vérité. Une telle vénération atteste l'implicite reconnaissance d'une antiquité qui se perd dans la nuit des temps. Certes, la scolastique indigène prétend retenir les noms des dépositaires de cette vérité à travers les siècles; mais au principe des dynasties familiales, d'ailleurs légendaires, qui passent pour avoir conservé le précieux dépôt de la révélation, elle admet l'existence de visionnaires (ṛṣis) qui n'ont pu connaître le Véda qu'en le « contemplant » dans son immuable éternité. La distinction entre ceux qui ont transmis et ceux qui ont « vu », l'antithèse

entre la conservation par des hommes et le principe non humain de la vérité, témoignent de la disposition, montrée par mainte civilisation, à tenir pour révélé ce qui remonte trop loin dans le passé pour demeurer entièrement perméable à l'intelligence.

Un examen critique du Ṛgvéda confirmerait ces sentiments confus de l'âme indienne. Les hymnes ne sont pas ce que les âges postérieurs ont voulu qu'ils fussent: à côté d'indubitables formules liturgiques abondent les éloges de divinités, où l'inspiration ne s'asservit pas à des fins ritualistiques; le recueil contient des morceaux poétiques dont l'utilisation par le culte ne semble guère moins arbitraire que l'érection par la scolastique chinoise des primitives chansons d'amour du *Che-king* en code moral et politique. Il renferme des récits profanes, tels les ākhyānas, source des futures épopées. Sans tenir le Ṛgvéda, comme certaine école de jadis, pour la naïve expression de la poésie aryenne, il convient d'y reconnaître une inspiration surtout religieuse, certes, mais antérieure aux dogmes d'une orthodoxie et au culte codifié par un sacerdoce, ou plutôt nous reconnaîtrons qu'à côté de textes déjà brahmaniques, il recèle à profusion des morceaux que l'ultérieur brahmanisme interprétera par arbitraire en fonction de ses idées propres. Il y a donc lieu de supposer que la composition des hymnes embrasse une diversité d'époques. En fait, les sections II à VII paraissent constituer, avec la seconde moitié de la section I, le noyau primitif, qui s'enveloppa ensuite de la section VIII et du début de la première. La neuvième, qui concerne le culte du dieu Soma, s'adjoignit à cet ensemble. Enfin, la dixième section acheva l'œuvre, en inaugurant une inspiration qui, par son caractère déjà philosophique, se révèle encore plus récente.

Dans ces conditions, les diverses exégèses tour à tour proposées possèdent toutes quelque valeur. La tradition

indigène et, à sa suite, la récente école d'indianistes qui, avec une louable prudence, conseille d'aborder la préhistoire à la lumière des informations que fournit l'histoire, détiennent toutes deux la clef d'innombrables secrets en interprétant le Védisme par le Brahmanisme qui, sans aucun doute, en procède. Mais cette clef n'est point un passe-partout; l'induction historique, scrupuleuse d'intention, risque de prendre pour des voies nouvelles de réelles impasses, et d'ériger en méthode l'anachronisme. Le parti pris inverse, d'étudier en eux-mêmes les textes védiques, abstraction faite des commentaires ultérieurs, ne perd donc rien de son intérêt: il complète ou corrige les résultats obtenus par l'autre procédé. Moins sûr, mais, à l'occasion, riche en enseignements, l'emploi de l'ethnographie jette un certain jour sur des faits que cette science compare aux données fournies par des peuples primitifs. Ne refuser le concours d'aucune de ces méthodes, ce n'est point du syncrétisme, mais la seule façon positive d'aborder une recherche qui n'appartient qu'en partie à l'ordre historique.

De semblables considérations doivent suffire à nous mettre en garde contre les appréciations simplistes de la pensée védique. Rien de plus incertain dans le domaine entier de l'indianisme, où pourtant ne manquent pas les sables mouvants; et toutefois c'est d'une part le premier moment de la culture indienne, d'autre part un facteur constant de la pensée propre à cette civilisation: à ce double égard il importerait que la connaissance que nous en prenons ne fût point trop inexacte.

La notion centrale est l'idée de sacrifice, dont nous avons signalé une forme rudimentaire au stade antérieur de la communauté indo-iranienne, et donc nous aurons à mentionner l'aspect ultérieur, complexe et savant, dans la systématisation brahmanique ([9]). Le sacrifice védique tient le

milieu entre l'une et l'autre de ces formes, dont l'ancienne persiste, et dont la nouvelle se fait jour. Il a lieu d'ordinaire en plein air; il consiste à déposer sur l'autel (vedi) le lait, le beurre, le grain, les gâteaux destinés aux dieux, qui ont pour siège une jonchée d'herbe. Il est accompli, en principe du moins, par la personne qui en attend un résultat; mais une transformation graduelle substitue au chef de famille des prêtres de plus en plus spécialisés dans une fonction définie, en raison d'une complication croissante du culte. Ainsi, l'immolation d'animaux accompagne la présentation de certaines oblations; elle s'opère selon des rites minutieux. L'offrande du soma peut comporter la récitation d'hymnes, entre lesquels le choix dépend des circonstances. L'udgātar, le « chanteur », remplira cet office, tandis que le « sacrifiant », hotar, auquel incombent les oblations dans le feu, ainsi que les immolations d'animaux, prononcera l'éloge des dieux destinataires de l'offrande. Un simple assistant, l'adhvaryu, finit par assumer la matérialité de l'acte sacrificiel. Cette répartition aboutit à impartir les psaumes du Sāmaveda au premier de ces prêtres, les hymnes du Ṛgvéda au second, les prescriptions techniques du Yajurveda, où les vers se mêlent de prose, au troisième. Enfin un surintendant du sacrifice, également versé dans tous les Védas, devient nécessaire pour diriger ce concert cultuel sans à-coup, sans méprise, sans oublis: c'est, au sens strict, le brahmane, terme dont l'acception s'étendra jusqu'à désigner l'essence même du sacerdoce, quand ce dernier deviendra l'apanage d'une caste.

Le quatrième Véda, de rédaction plus récente, ne joue ainsi aucun rôle dans l'agencement du sacrifice. Il se confine dans l'ordre magique, et n'exerce de juridiction que sur les plus humbles opérations religieuses, comme fournissant des recettes pour conjurer les puissances malignes, esquiver

les mauvais sorts, éviter les maladies, réussir dans les entreprises. Il atteste la persistance de conceptions, surtout de pratiques fort anciennes, dont beaucoup ne revêtent qu'à peine un caractère indo-iranien. Toutefois, en supposant que la religion proprement dite, c'est-à-dire l'exercice du sacrifice, a coupé toute attache avec la magie primitive, sous ce prétexte que le brahmane n'est point un « mage », comme l'héritier iranien des Atharvans ou Āthravans, on se tromperait lourdement. Le sacrifice opère par lui-même, car il établit une communion entre hommes et dieux à l'occasion d'une commensalité. Il ne déclenche au profit du sacrifiant, ou de celui qui fait les frais du culte, le concours des puissances surhumaines, que parce qu'il place l'homme dans un état de surhumanité, où l'on se fait écouter des dieux. Il ne se réduit donc pas à une prière, ni à une hypocrite flatterie, tenue pour propitiatrice. Il implique, certes, un marché, où l'on ne donne que pour recevoir, mais il rend ce marché réalisable en y préparant l'intéressé, en y conviant aussi les dieux par des objurgations impossibles à éluder. Plus fort que la nature, il est donc plus fort même que les dieux qu'il fait agir à sa guise; et l'on inférerait, semble-t-il, sans témérité un stade archaïque où il agissait par lui-même grâce à l'immédiate efficacité de ses injonctions, sans la collaboration d'aucune puissance surnaturelle, avec la sûreté directe, instantanée, de l'opération magique.

Le rôle des dieux apparaît ainsi dérivé, en tout cas secondaire. Le Ṛgvéda montre le culte en acte, faisant surgir pour chaque force naturelle, à laquelle commande le sacrifice, l'idée mythique d'une divinité qui, primitivement, ne fait qu'un avec cette force et peu à peu s'en abstrait, par anthropomorphisme. Dyaus, le ciel-père; Pṛthivī, la terre-mère, Vāyu, le vent; Parjanya, la pluie; Āpas, les eaux, diffèrent à peine des phénomènes qu'ils dénomment. Leurs allures

de violence individualisent déjà davantage les Maruts, dieux des tempêtes; et des grâces poétiques entourent de charmes féminins la figure de l'Aurore, Uṣas. Le soleil, Sūrya, d'un prestige sans égal dans l'arrière-fond des représentations indo-iraniennes, se spécifie sous maintes formes de son activité : comme Vivasvant, l'éclatant ; comme Savitar, le vivifiant; comme Pūṣan, le nourricier; comme Mitra, l'ami des hommes; comme Viṣṇu, qui parcourt l'espace. Les lampadaires du ciel nocturne, la lune, les étoiles, prennent l'allure de divinités; les Açvins ou cavaliers, identiques aux Dioscures, symbolisent l'étoile du matin et celle du soir. Jusqu'ici l'élément naturaliste semble constituer le fond de la divinité; mais dans d'autres cas il est moins manifeste ou se mêle d'autres éléments. Rudra, dont le nom signifie « le rouge » ou « celui qui fait pleurer », se présente comme un archer terrible sous son aspect humain qui dissimule d'ambiguës origines naturalistes: destructivité de l'ouragan, nocivité des miasmes. Varuṇa, longtemps considéré par les philologues comme le ciel qui enveloppe le monde (οὐρανός), apparaît en couple avec Mitra, comme la lune en face du soleil; et le Brahmanisme l'a identifié aux eaux de l'Océan. L'indétermination de ses attributions physiques dut contribuer à le doter d'une haute et complexe signification morale: il correspond au dieu en lequel Zoroastre a fait fusionner tous les caractères de la divinité, Ahura Mazda. Indra, le plus exalté entre les personnages surnaturels, est, en dépit ou plutôt en raison de sa multiplicité d'aspects, une réalisation de cette notion abstraite: la force; activité solaire ou puissance qui fait éclater l'orage, il chasse les ténèbres, mais par une lutte, de sorte qu'on peut se demander si le démon Vṛtra, pourfendu par sa foudre, symbolise l'obscurité des nuées que perce Indra pour libérer les pluies bienfaisantes, ces « vaches » célestes, ou s'il ne figure pas aussi bien, dans le langage du mythe, ces hommes

noirs, les Dasyus, sur lesquels les envahisseurs indo-iraniens conquirent le sol indien. Aucun personnage de ce panthéon n'apparaît aussi anthropomorphe que ce soudard batailleur, Zeus aux gestes d'Héraklès, secourable mais souvent égaré par l'ivresse, conçu sans doute à l'image d'anciens chefs de tribus.

Certains dieux témoignent d'une évidente origine ritualistique; mais un effort tacite, inconscient d'adaptation semble les avoir harmonisés aux figures naturalistes. Le cas le plus manifeste est celui de Soma, le breuvage sacré, dont les dieux, Indra surtout, se gorgent, et par l'offrande duquel le fidèle se concilie leurs faveurs. Ce breuvage prend l'allure d'un être divin, celui auquel s'adressent les hymnes du IXe recueil de la Ṛksaṃhitā; et on l'assimile à la lune. Brahman, la formule rituelle, quoique plus auguste que les dieux qui lui obéissent, se mue aussi en un être divin particulier; mais ce dernier, par une sorte de logique immanente à l'histoire des concepts, s'érigera, au cours de l'évolution qui du Védisme aboutit au Brahmanisme, en un principe supérieur aux dieux ([10]). Mais l'exemple le plus décisif se rencontre dans la notion d'Agni. Aucun dieu n'est aussi essentiel au Védisme que cette personnification du feu sacrificiel, prestigieux par son éclat et sa chaleur, véhicule de maintes oblations et à cet égard intermédiaire entre le sacrifiant et les destinataires de l'offrande. Il préside au foyer domestique; mais c'est lui encore qui resplendit dans la lumière solaire, qui fulgure dans l'éclair. Il établit de la sorte comme une homogénéité entre le petit milieu familial et le milieu cosmique, de même que le sacrifice s'étend de l'orant à l'ensemble de l'univers.

Les silhouettes les plus caractéristiques de l'Olympe védique paraissent ainsi des projections, dans l'ordre du mythe, des puissances naturelles que régit le sacrifice, ou

même de simples instruments du culte. Mais il ne faut pas méconnaître l'existence d'autres sortes d'êtres surnaturels. Les uns ressortissent à ce folklore anonyme qui déborde de toutes parts le cercle des conceptions indo-européennes: tels les humbles génies qui animent la nature, propices ou malins; les démons à quelque degré identifiés aux aborigènes désormais asservis; l'hostilité de ces êtres inférieurs à l'égard tant de l'action des grands dieux que de l'action du sacrifice équivaut à l'aveu de leur origine non védique: c'est affaire à l'Atharvavéda, par ses incantations, de tenir en respect les Rakṣas, les Piçācas qu'ignore la sereine technique de la religion proprement dite. D'un autre ordre, mais d'un ordre voisin, sont les morts, qui, tant que les rites funéraires n'ont pas assuré la persistance indéfinie des âmes, mènent comme pretas, « trépassés », l'existence de revenants dangereux, mais qui, ensuite, élevés à la dignité de Pères, Pitaras, revêtent une noble immortalité au séjour de Yama, le premier et par suite le roi des défunts. Il existe enfin une catégorie de dieux qui avec le Brahmanisme prendra toujours plus d'importance: les divinités abstraites. Ce sont en général les plus récentes, mais il s'en trouve d'archaïques. Telle Aditi, qui subsume à la fois, comme un terme générique, ce dieu solaire, Mitra, et Varuṇa, le ciel qui voit tout; ce sont ses fils, les Ādityas; à rapprocher son nom et sa fonction, l'on est tenté de voir en elle une puissance éclairée puisque lumineuse, libératrice puisque « exempte de liens ». Mais Brahmaṇaspati, le maître de la formule rituelle; Prajāpati, le maître des créatures; Viçvakarman, l'agent universel, qui pour la plupart apparaissent dans la Xe section du Ṛgvéda, perdent en précision concrète ce qu'ils gagnent en extension abstraite, si on les compare aux authentiques divinités invoquées dans les hymnes; il convient d'y reconnaître des dénominations à tendance monothéiste, étrangères au principe même du Védisme.

Quoique l'examen de ce panthéon atteste ainsi des origines disparates: un facteur non aryen, pour une part imputable aux races autochtones; un fonds indo-iranien, l'inspiration propre aux familles de ṛṣis qui composèrent les hymnes; l'intervention tardive des dynasties sacerdotales qui spéculèrent sur le culte ou le dogme, — l'induction paraît plausible, que la pratique et l'idée du sacrifice demeurent les instigatrices de toute cette évolution théologique au cours d'au moins dix siècles. A la plus ancienne notion du sacrifice, celle qui le conçoit comme une action directe du rite sur l'univers, correspond une mythologie des éléments de la nature, que le langage et l'imagination humanisent en des personnalités maîtresses de l'univers. Les dieux une fois créés, le sacrifice n'apparaît plus comme opérant par lui-même, mais comme cherchant à gagner au profit de l'homme la faveur de ces êtres qui, tenant à la fois de la nature et de nous, sont jugés surnaturels: il consiste à présenter une offrande pour obtenir en retour des avantages certains. Mais l'anthropomorphisme s'accroît: la fantaisie, même poétique, ne saurait inventer jusqu'à transfigurer les phénomènes naturels, mais elle peut broder à l'infini sur le canevas des idées ou images dont les attaches physiques, très ténues, tombent dans l'oubli. Alors se construisent les grandes personnalités divines: sur la notion d'un rite, celle d'Agni; sur ce type social, le rāja guerrier, celle d'Indra; sur l'idée d'une puissance lumineuse universelle, celle d'un justicier omniscient et omnipotent, Varuṇa. Le caractère moral transfigure l'élément mythique: Agni se fait protecteur de la famille; la force d'Indra sait se rendre secourable; la clairvoyance de Varuṇa s'applique à sauvegarder l'ordre du monde ([11]). Le sacrifice se présente non plus comme un marché, mais comme un moyen de propitiation, et, le dieu devenant un idéal, comme un effort vers la pureté d'intention. L'hymne qui flatte tend à se convertir

en la prière qui, dans la confiance, contemple et adore: en cette « élévation » qui équivaut à un hommage au principe d'unité cosmique, s'exprimera le culte du Brahman, du Puruṣa, l'Homme universel ou l'Esprit; le passage se sera opéré du rite (karman) à la connaissance (jñāna). Cette transformation à travers le temps n'aura fait qu'expliciter le concept de Véda, postérieur, en effet, aux hymnes dont il intitule la collection: la science védique (vidyā) est une technique rituelle qui, peu à peu, se transpose en pure métaphysique.

CHAPITRE III

LES PREMIÈRES NOTIONS MÉTAPHYSIQUES

Les Védas fournissent le formulaire d'un culte, mais, si l'on excepte les sections en prose du Yajus, ne spéculent point sur ce culte. A fortiori n'attestent-ils point, sauf en de rares et furtives occurrences, une réflexion indépendante de la religion. Toutefois l'exercice même du culte implique des convictions qui déjà équivalent à la possession d'une philosophie; et mainte remarque mêlée à l'éloge d'un dieu, mainte énigme entrevue témoignent de l'éveil d'une pensée autonome. Cette dernière se manifeste surtout dans les textes les plus récents: dans l'Atharva et dans le Xe livre du Ṛgvéda.

Le ritualisme primitif impliquait des postulats pluralistes. Il supposait au moins la distinction du sacrificateur, du sacrifié, de l'être pour qui ou de la fin pour laquelle était exécuté le sacrifice. La diversité des buts, celle aussi des moyens avaient suscité nombre de dieux. Ce pluralisme se renforçait par l'influence des facteurs concourant avec le rite à constituer la religion védique. Ainsi les démons, les morts ne cessèrent pas de former des catégories irréductibles à celle des divinités. Religion proprement dite et magie, loin de s'assimiler, se scindèrent plutôt, à mesure que la religion fit plus grande la place du mythe: ce dernier accorde aux représentations imaginatives, ainsi qu'à la réflexion, un rôle qu'exclut la réussite mécanique, immédiate, de l'acte magique. Ces racines très profondes du pluralisme, l'Inde ne les extirpera jamais, malgré de constants efforts vers un monisme philosophique.

De semblables efforts se manifestent dès les textes védiques. Le recours au sacrifice en toute circonstance de la vie religieuse, la conviction de son omnipotence instituaient ce que Barth appela un « panthéisme ritualistique ». En outre l'évolution de la théologie mythologique acheminait vers une fusion de tous les dieux en un seul être. L'obséquiosité de l'orant décernait tour à tour le titre, les attributs d'un maître suprême à chacun des êtres surnaturels dont elle sollicitait l'intercession. Avec une abstraction croissante, leurs distinctions s'émoussaient; ils devenaient remplaçables par l'une quelconque de ces entités: le Brahman, Puruṣa, ou encore Vāc, la parole, le verbe. Des élucubrations comme l'Agent universel, Viçvakarman, ou le Panthéon, Viçve devāḥ faisaient concevoir unique l'essence divine, que l'ancienne religion avait tenue pour indéfiniment multiple. « L'unicité de l'être, les prêtres la désignent sous des noms divers » (ekaṃ sad viprā bahudhā vadanti, Ath. I

164,46); mais, « unique est l'auguste génialité des dieux » (mahad devānām asuratvam ekam, III, 55).

Ce monisme ne dépassait pas le niveau d'une intuition très vague tant qu'il n'eut point, pour se corroborer, suscité une explication cohérente des choses. Il fallut de longs siècles pour réduire le prestige des dieux d'antan, qui d'ailleurs ne perdirent jamais certains au moins de leurs titres à la vénération. Les tendances unitaires s'accordaient mal avec l'antique notion de l'ordre régnant dans le monde. Celui qu'établit Indra, c'est la domination d'une force prépondérante sur des puissances vaincues, qu'il s'agisse du serpent Ahi, de démons comme Vṛtra ou des primitifs habitants de l'Inde, subjugués désormais par les royautés aryennes. Celui qu'institue Varuṇa, le ṛta, c'est le maintien à leur place, dans leur rôle, des puissances cosmiques, en particulier des astres. Voilà deux notions dualistes, car combattre pour instaurer un régime de domination et veiller à la sauvegarde d'une harmonie, c'est toujours intervenir dans une réalité préexistante; mais les éléments d'une doctrine nouvelle, on les puisa, une fois encore, dans le cercle des spéculations ritualistiques.

Cette doctrine se fait jour au Xe livre du Ṛgvéda. La protection par Mitra et Varuṇa de la légalité universelle est désormais attribuée à un mode particulier de leur divine activité: à leur *dharman*, forme spéciale de l'efficience qu'ils possèdent en tant qu'êtres surnaturels (asurasya māyā). Ce dharman apparaît comme l'établissement d'un ordre, en opposition à l'ordre établi, ṛta. Or cette façon de tout régler consiste, selon la décisive affirmation d'un texte plus ancien, à sacrifier: « c'est par le sacrifice que les dieux ont sacrifié le sacrifice: voilà les plus primordiaux des dharmans » (I, 164, 50). En d'autres termes les lois fondamentales de l'univers, ce sont les lois du sacrifice. La régularité des

révolutions astrales, que X, 164, II appelle la roue du ṛta (cakram ṛtasya), modèle des lois physiques, ne fait que traduire la régularité de la trame de l'univers, « tissé » par le sacrifice qu'accomplissent soit les Pères, soit le Puruṣa, soit les dieux immolateurs du Puruṣa (X, 130). Lorsque le panthéisme de ritualistique deviendra intellectualiste, le dharman, acte sacrificiel, se muera en *dharma*, règle suprême de vérité. Mais cette évolution sort des limites du Védisme, quoique ce dernier la prépare.

La philosophie du Ṛgvéda, même sous la phase ultime, ne se dégage pas complètement du mythe; mais elle en instaure une forme nouvelle, le mythe abstrait et cosmogonique. Les problèmes que rencontre cette sorte de pensée se présentent, dans l'ensemble, inverses de ceux qui se posaient auparavant. Il ne s'agit plus d'expliquer, à partir d'un pluralisme radical, ce degré d'harmonie que renferme le monde, mais au contraire de fonder la diversité sur l'unité primordiale. L'être, ou mieux, l'existant, sat, se suffit-il à lui-même (svadhayā) ? Suppose-t-il un non-être antérieur (asat) ? Ou l'un et l'autre, comme deux contraires, procèdent-ils d'une hypostase préalable (X, 126, 1 à 3) ? Les solutions entrevues n'ont rien de systématique. Le texte le plus célèbre (ibid.) montre surgissant des ténèbres primitives (tamas) où palpite une inconsciente vie, la première puissance créatrice, la chaleur qui fait de l'œuf cosmique éclore le monde. D'où un développement (adhisamavartata) au cours duquel de l'amour ou du désir (kāma), germe initial, jaillit l'esprit (manas). Cette chaleur (tapas) qui couve le principe évolutif, on la conçoit ailleurs comme origine de l'ordre et de la vérité (ṛta, satyam, X, 190), qui dans ce cas ne se rattachent pas à une pensée. D'autres textes trahissent les attaches que garde la spéculation naissante avec les rites antiques. Ainsi l'esprit (puruṣa, non plus ma-

nas), dans lequel X, 90 trouve le principe universel, c'est l'Homme primordial, en tant que victime sacrifiée par les dieux, sacrifiée aussi — en vertu d'un étrange paradoxe — par les hommes parfaits des premiers âges et par ceux qui « virent » le Véda (sādhyas, ṛṣis). De ses divers morceaux, cette victime constitue les parties du monde. En d'autres occurrences (I, 164; X, 125) on assure que l'univers naît de la Parole, Vāc; par où il faut comprendre la voix humaine, certes, mais aussi le tonnerre du ciel, mieux encore l'incantation du chantre, enfin le verbe de tous les verbes, l'éternelle sonorité des hymnes védiques.

Les questions morales, abordées en un sens non moins archaïque, s'isolent à peine des énigmes spéculatives. Le bien et le vrai, non encore dissociés, se réduisent à l' « exactitude »: ils impliquent la conformité au rite approprié en un cas donné. D'où l'élément d'objectivité (sat) inclus dans le mot *satyam* qui désignera plus tard la vérité, mais, quant à présent, connote la correction de l'acte. Un optimisme latent s'étale dans la conception de la vie que reflètent les hymnes: aux avantages temporels, santé, aisance, postérité, se limite l'ambition de l'Indien des premiers âges: il n'imagine pas d'autre bien que la possession de ces avantages, assurée par l'observance du culte; le mal consiste soit en un maléfice qu'on n'a pas su écarter, pestilence ou malignité, soit en une méprise dans l'usage des rites: c'est un miasme ou une erreur. Les dieux supérieurs s'instituent gardiens de l'ordre moral comme de l'ordre physique, mais leur vigilance cherche moins à punir des transgressions à leurs commandements, qu'à faire observer la rectitude cultuelle: ce qui ne doit pas nous surprendre, puisque les êtres surnaturels dépendent du culte plus encore que le culte ne dépend d'eux. De façon analogue se doivent interpréter les sanctions réservées par les dieux à nos actes, droits (ṛju)

ou tortueux (vṛjina): elles s'appliquent par la force même des choses, et ils ne font, eux, qu'y présider. L'asservissement découle de la faute même, non de l'arbitraire d'une puissance extérieure à l'individu et à son acte; il a pour conséquence, non pour cause, que le coupable est ligoté par la chaîne de Yama, susceptible de le retenir en un séjour infernal, ou par les lacets de Varuṇa, l'Enveloppeur qui garrotte les fourbes (Ath. IV, 16), mais qui est fils de la déesse liberté, que définit l'exemption de tout lien, Aditi. Dès cette époque l'Inde se persuade que le mal, c'est l'enchaînement, les liens (bandha) d'un esclavage. Par contre le souverain bien dont on rêve s'exprime en ce vœu: « puissions-nous être sans péché aux yeux d'Aditi », ou, ce qui revient au même, « sans péché pour la liberté » (anāgāso aditayā, I, 25, 14) ([12])!

DEUXIÈME PARTIE

LA PHILOSOPHIE BRAHMANIQUE PRÉBOUDDHIQUE

CHAPITRE I

SYSTÉMATISATION DE LA PENSÉE VÉDIQUE

Le Brahmanisme s'est défini à ses propres yeux comme une systématisation de la pensée védique. De tous les problèmes que pose la civilisation indienne, c'est sans doute celui pour l'investigation duquel la tradition brahmanique, coextensive à cette civilisation entière, fournit le plus de renseignements, mais c'est aussi l'un de ceux où peut se montrer opportune l'impartialité européenne, qui n'apporte en la matière aucun préjugé religieux.

Nous ne saurions douter qu'au cours de la première moitié du millénaire qui précéda l'ère chrétienne, l'évolution interne du védisme se précipita, et que, néanmoins, à proportion même de cette transformation, se constitua une orthodoxie, déjà un rudiment de scolastique fondées sur l'antique religion. Le Véda en va être la base, mais il en est lui-même, en tant que collection close et complète, le premier, l'essentiel résultat. Aucune finalité initiale ne prédestinait sans doute les chants religieux, les poèmes profanes, les récits légendaires dont le Ṛgvéda fut composé, à se trouver ainsi réunis. L'utilisation liturgique des hymnes

prouve que le recueil, sinon les morceaux recueillis, a pour auteurs des prêtres. Dans l'Atharva, l'empreinte d'une intervention post-védique apparaît encore mieux: il renferme des prescriptions d'origine sacerdotale, et témoigne, dans ses plus primitives incantations, de placages attestant un effort de brahmanisation. Quant au Sāman et au Yajus, ils sont, par destination même, accommodés à un culte. Le Yajus noir mêlant aux formules que l'on chante ou récite pendant les sacrifices (mantra), des instructions (vidhi), des explications (arthavāda) en prose, inaugure une littérature fondée sur le Véda, mais distincte de ce dernier, comme un commentaire se distingue d'un texte: les *Brāhmaṇas*. Littérature d'importance capitale, dans laquelle s'effectua la transition du passé védique à cette orthodoxie « brahmanique », dont le caractère s'impose, de façon plus ou moins absorbante, aux divers facteurs comme aux multiples phases de la culture indienne. Des interprétations d'un caractère ésotérique s'y adjoindront, portant soit sur le rite, expliqué allégoriquement dans les *Āraṇyakas*, soit sur la philosophie, dont les problèmes se spécifieront dans les *Upaniṣads*: autant de textes qui partagent avec les quatre Védas le caractère de connaissances révélées (çruti). N'envisageons pour l'instant que la base de cette littérature: les Brāhmaṇas ([13]).

L'élaboration en une sorte de canon des Védas et de leurs commentaires plus ou moins directs est l'œuvre d'une caste. A mesure que le culte védique se compliquait et se répartissait en diverses attributions sacerdotales, les fonctions du prêtre se monopolisaient au profit d'un groupement héréditaire et fermé. Les premiers documents attestant que cette évolution est accomplie n'apparaissent que dans les parties récentes du Ṛg et de l'Atharva. L'évolution en question ne représente d'ailleurs qu'un cas particulier d'un

fait général dans la civilisation indienne en formation: à mesure qu'ils étendaient leur établissement parmi des populations aborigènes d'autre couleur (varṇa), les Indo-Iraniens éprouvaient davantage le désir de sauvegarder l'originalité de leur race; ils n'en appliquèrent que plus jalousement leur antique usage d'endogamie à l'intérieur de la « curie » (jāti) et d'exogamie hors de la « gens » (gotra). Parmi les vicissitudes de cette période belliqueuse, l'affiliation à un groupement qui assignait à ses membres des devoirs, mais aussi des droits définis, fournissait une efficace protection aux individus, pour qui la déchéance de la caste, par démérite, était le châtiment suprême. Sur l'origine de cette distribution de la société indienne en quatre castes fondamentales: brahmanes ou prêtres; kṣatriyas ou guerriers; vaiçyas ou gens du commun, artisans et agriculteurs; çūdras ou esclaves ([14]), nous ne possédons aucune donnée précise, car cette répartition plonge dans l'obscurité de la préhistoire; mais le fait que les Āryas ne se reconnaissaient qu'en les trois premières castes, seules composées de gens nobles ou libres, participant seuls à la religion védique, dont l'initiation équivaut à une seconde naissance (dvija), semble attester un besoin de se distinguer de la masse autochtone, vouée au servage ou même extérieure à l'organisation sociale. Au sein de cette aristocratie, celle qui vivait de l'autel et celle qui vivait de l'épée ont dû se différencier très tôt, quoique la codification d'une semblable répartition n'ait eu lieu que plus tard. L'existence légendaire de familles de ṛṣis, dépositaires des hymnes sacrés, puis la simultanéité comme la succession de dynasties sacerdotales conservatrices de traditions en partie distinctes, annonçaient la formation d'une caste religieuse, non pas apte seule à l'exercice du culte, car tout Ārya resta tenu d'accomplir lui-même certains rites, mais seule admise à connaître la technique opératoire et spéculative fondée sur les Védas. Aussi les hommes

auxquels doit convenir le nom générique de brahmanes se trouvèrent-ils investis de l'enseignement : par eux était donnée aux autres castes d'Āryas l'éducation sacrée (brahmacarya); ils se trouvèrent ainsi possesseurs en fait, et s'érigèrent détenteurs en droit, de toute culture.

Il ne semblera donc pas étonnant que la loi religieuse, dharma, dont les brahmanes assuraient le monopole, ait revêtu un caractère sacerdotal. Sa prescription fondamentale est la prééminence du brahmane, clef de voûte non seulement de l'ordre social, mais du monde entier, puisqu'il accapare un pouvoir auquel obéissent et la nature et les dieux. Tromper, tuer l'un de ces « dieux » humains, voilà les plus grands crimes. Les honorer, rétribuer leurs offices par de généreux émoluments (dīkṣā), voilà les œuvres pies. Le secret de leur autorité consiste en ce qu'ils ont concentré à leur profit le principal de la vie religieuse, jadis impartie au chef de clan, au père de famille; le culte a fait le prêtre, mais à son tour le prêtre a transformé le culte en se l'appropriant. Les hymnes valent non en tant qu'effusions laudatives d'une divinité, jaillies d'un cœur dévot, mais en tant qu'éléments d'une liturgie savante. Maintes expressions, images, formes de pensée ne sont plus comprises : le sens originel se perd, au profit d'interprétations symboliques, voire d'explications étymologiques fondées sur de subtils ou de puérils jeux de mots. Moins on comprend, plus on dogmatise; les tours de passe-passe grammaticaux où l'on trouve la solution d'une difficulté rituelle, s'érigent avec pompe et solennité en principes d'application universelle. Aux énigmes mythologiques dont fourmille le Véda se surajoute une théorie qui se flatte de tout expliquer, mais dont les explications, en raison même de leur abstraite technicité, ne rejoignent que par accident l'ordre d'idées auquel doit appartenir la signification primitive.

Le système construit de la sorte conserve des notions védiques leur aspect rituel, qu'il tend à renforcer et à coordonner. Il fait assez bon marché de la mythologie naturaliste; s'il lui arrive d'inventer de nouveaux mythes, c'est par désir de justifier les détails du culte. L'antique panthéon perd de son prestige au profit des personnifications abstraites de basse époque; la piété s'adresse moins à Indra qu'à des concepts ritualistiques, tels que le résidu de l'offrande, ucchiṣṭa (Ath. XI, 7), ou le poteau sacrificiel, skambha, considéré comme l'axe et le support du monde (X, 7 et 8). Sans aucun doute, en effet, une notion théorique constitue pour un système une meilleure clef de voûte qu'une figure mythologique aux attributs concrets. Parmi ces éléments ou facteurs du culte, convertis en « êtres de raison », aucun ne s'entoure d'autant de vénération que la Formule Rituelle. Les mots mêmes possèdent la plus suggestive précision: en tant qu'auteur des Brāhmaṇas, le brahmane, brahmán, érigea en principe suprême le bráhman (au neutre). Ce principe se substitue aux démiurges védiques : tantôt on nous représente Prajāpati créant par le moyen du Brahman, tantôt on nous montre dans Prajāpati un agent secondaire, une hypostase dérivée du Brahman; et ces deux notions, quoique distinctes, n'attestent aucune contradiction, car la première comme la seconde subordonne l'action créatrice à la formule rituelle. Cette dernière, en effet, grâce à la force magique de l'incantation, réalise ce qu'elle prononce, en un univers qui passe pour n'être d'outre en outre que liturgie. Elle est la première forme de la notion d'absolu dans la civilisation de l'Inde. Les brahmanes trouvent en elle « l'essence brahmanique », une entité en soi et par soi, qui fonde l'existence en fait et la prépondérance de leur caste. Il y aurait témérité à soutenir que, dans ce cas, nous possédons l'exemple d'un état social déterminé entraînant par

voie de conséquence l'admission d'un dogme précis; nous nous contenterons de noter que l'érection du Brahman en premier principe métaphysique accompagne l'institution de la prééminence de la caste brahmanique.

La vie pratique ne dut pas moins que la réflexion spéculative se transformer sous l'influence sacerdotale. Le devoir propre à chacun, svadharma, selon la caste à laquelle il appartient, est une tâche rigoureusement exigible, sous peine de cette exclusion qui fait des parias, rebut de la société. Le bien n'est pas le même pour un prêtre, pour un noble, pour un négociant, pour un serf; le comble de l'impiété réside dans la confusion de ces morales distinctes, comme le pire des maux réside dans la confusion des castes. Cette intransigeance repose sur l'autorité prise par la caste dirigeante, soucieuse de maintenir son éminente spécificité. En effet, le principe de l'irréductibilité de ces diverses morales ne limite en rien la conviction que la vie sacerdotale l'emporte sur toute autre vie. Ici, encore, le brahmanisme théorise : il postule que l'agent moral non seulement ne vaut, mais n'existe que par les rites qu'il accomplit. L'ensemble de ces actes pies, les *saṃskāras*, — expression que l'on peut rendre par sacrements — est constitutif de la personnalité humaine, qui s'en trouve confectionnée (saṃskṛta). L'activité ne possède ainsi pas d'autres règles que le conformisme religieux, et aucune sorte de ce dernier n'égale en dignité l'obéissance aux prescriptions brahmaniques.

Tout homme libre doit donc recevoir l'enseignement d'un précepteur appartenant à la caste privilégiée: enseignement qui dure quarante huit ans pour l'étudiant de cette caste. L'existence de père de famille ne devient légitime qu'après l'initiation religieuse, que l'on obtient après s'être fait serviteur autant que disciple d'un maître (guru). Désormais, de même que la science parfaite est la connaissance

du Brahman (brahmavidyā), la vie parfaite implique une conduite proprement brahmanique (brahmacarya). L'une et l'autre s'écartent de l'idéal védique, dont cependant les brahmanes se proclament les interprètes.

CHAPITRE II

INTERVENTION DE FACTEURS NON BRAHMANIQUES: SOPHISTES, MATÉRIALISTES, YOGINS

La tradition védique, dont les héritiers directs ne réussissaient plus à maintenir l'authenticité, fut l'objet, aux abords du VIe siècle avant J.-C., d'attaques passionnées de la part d'esprits soit hostiles, soit simplement étrangers à la discipline des brahmanes. Ces « indépendants » se peuvent classer sous trois rubriques: les sophistes, les matérialistes, les yogins.

1° Les sophistes. — Une certaine dose d'irréligion paraît aussi ancienne que l'antique religion. Le Ṛgvéda renferme — chose inconcevable s'il était, par destination, un manuel liturgique — mainte raillerie à l'adresse des dieux. Ainsi, sa verve satirique s'égaie de l'ivresse d'Indra, grisé de soma. Lorsqu'il substitue à la théologie mythologique des premiers âges un commencement de réflexion philosophique, il se demande avec anxiété si les arcanes du non-être et de l'être comportent une intelligibilité, voire suprahumaine, et il n'aboutit qu'à poser un point d'inter-

rogation (X, 129, 7). Ces deux traits, la veine sarcastique et la prédilection du doute, appartiennent à la physionomie des sophistes indiens comme à celle des sophistes grecs.

La sophistique n'est point une attitude exclusivement hellénique, mais un fait d'une certaine généralité ([15]). On l'a constaté, ce fait, dans la Chine mi-confucéenne, mi-taoïste des cinq derniers siècles antérieurs à notre ère. On le retrouve, diffus à travers un plus grand nombre de siècles, dans la civilisation indienne. En toute occurrence, il résulte de conditions analogues : de l'hétérogénéité du milieu social, de l'instabilité politique, des contacts répétés avec des peuples étrangers, de cette démoralisation qu'entraîne l'oubli graduel d'une religion jadis régnante. Or des circonstances de ce genre se perpétuèrent longtemps dans le milieu indien: l'extrême fragmentation sociale, diversifiée à l'infini, l'absence presque normale d'un pouvoir central étendu et fort ; de continuelles invasions: celle des Indo-Iraniens, celle des Yue-tchi et des Çakas, celle des Grecs, celle des Parthes; un certain discrédit du Védisme : voilà les conditions qui justifient l'apparition d'esprits alertes et frondeurs, libres de tout dogme, colporteurs de dialectique, vendeurs de conseils, dévoués au plus offrant, d'accord seulement pour dauber la naïveté des croyants. Un rôle considérable sera dévolu aux nombreuses générations de ces mécréants, ardents à dissoudre la civilisation antérieure et à répandre des notions nouvelles; ils n'auront dit leur dernier mot que lorsqu'auront été fondées de fortes disciplines intellectuelles et morales, qu'ils auront, pour leur part, contribué à instituer : tel le Bouddhisme, tel encore le Brahmanisme ultérieur, entré en possession d'une exégèse, d'une dialectique, d'une philosophie.

Deux sources principales nous renseignent sur cette sorte d'esprits: la plus vieille littérature bouddhique, qui

leur est plutôt favorable, et le *Mahābhārata*, dont l'inspiration brahmanique se montre sévère à leur égard; les jugements portés ici et là se complètent et peuvent être tenus pour vrais dans la mesure où ils s'accordent. Or, ils attestent l'existence de dialecticiens errants, négateurs de l'autorité du Véda (Vedanindaka), se targuant de posséder l'omniscience (paṇḍitamāninas), parce que leur talent de rhéteurs les rendait également aptes à soutenir le pour et le contre.

La persuasion de l'universelle relativité paraît avoir rendu ces sophistes aussi sceptiques sur la possibilité d'obtenir une connaissance rationnelle du vrai, qu'hostiles à l'idée d'une révélation. Les boutades, les diatribes qu'ils décochaient contre le dharma en tant que loi religieuse, ne déconsidéraient pas moins la prétention de déterminer un dharma, ordre du monde et règle de moralité. Leur véhément immoralisme sonne comme un écho des sarcasmes déjà nietzschéens de Calliclès; dans l'Inde comme en Hellade la seule réponse décisive à ces effrontés « libertins » sera l'affirmation qu'il existe des lois « non écrites », mais inhérentes au fond de l'être comme au cœur des hommes.

2° Les matérialistes. — Les premiers adversaires de la religion védique n'ont pas tous suspendu leur jugement ou prononcé avec une sereine indifférence des avis divers sur les problèmes métaphysiques; il s'en trouva qui crurent asseoir l'irréligion sur des bases solides en instituant une doctrine matérialiste. Leur ironie à l'égard de la révélation veut être aussi acérée que celle des sophistes, mais le dogmatisme l'alourdit. Ces gens qui n'admettent d'autre critère de vérité (pramāṇa) que la perception (pratyakṣa), mais qui, à la différence des dialecticiens, la tiennent pour véridique, croient trouver dans la substantialité massive de la matière des données plus fermes que dans l'agilité de l'esprit.

Ce dernier, à leurs yeux, n'est qu'un épiphénomène sans portée (nirārthika). En niant son existence à part du corps, comme ils nient l'origine surnaturelle et la valeur religieuse du Véda, ils méritent le nom de nāstikas, négateurs. Mais leur négation s'arrête devant les données sensibles; à la façon du vulgaire (loka) ils tiennent pour bien fondé le monde sensible (loka); d'où leur épithète de Lokāyatas. Ils ne possèdent pas encore l'arsenal d'arguments dont ils feront usage plus tard pour défendre leurs thèses; mais, dès cette époque, ils ne doutent point que seuls les corps existent, et qu'ils se résolvent en une pluralité d'élément immuables. Toute loi n'est à leurs yeux qu'une baliverne; ils n'obéissent pas à d'autre règle que le plaisir (kāma) et se parent de leur sobriquet, les goinfres, Cārvākas ([16]).

Cependant ne nous pressons pas trop de reconnaître dans ce type d'hommes une sorte de pendant de l'épicurien gréco-romain ou des sectateurs de Yang-Chou; ils déconcerteraient de semblables assimilations par des caractères spécifiquement indiens. Ainsi ces jouisseurs ne sont pas simplement des pessimistes comme certains adeptes de l'épicurisme; ils vient en ascètes, couronnés non de fleurs mais de crânes; couverts non de parfums mais de cendres. Non pas qu'ils croient à la valeur de la pénitence, car ils la raillent et la méprisent; mais ils veulent rester libres d'attaches avec le monde, ne fût-ce que pour être plus à même d'en jouir. Sans retenue ni réserve ils se livrent, un certain jour de l'année, à une débauche collective. Ce monachisme latent, ce goût de l'ascétisme vont nous apparaître un signe des temps.

3° Les Yogins. — La même époque atteste encore l'existence d'autres rivaux du Brahmanisme: ceux-ci se montreront assez étrangers au Védisme pour l'ignorer, sans même

daigner le combattre; non moins individualistes que les sophistes, ils ne composent pas, comme les matérialistes, une secte; ils posséderont en commun avec eux, mais exacerbée à son paroxysme, la passion pour la vie ascétique.

L'existence de l'anachorète, retiré dans la solitude des forêts, et celle du mendiant errant, non moins détaché de la vie commune, ont toujours exercé un souverain prestige sur les âmes indiennes. Pour mener ces sortes d'existences, peu importe la caste dont on est originaire; l'affiliation à un groupement social n'est même pas nécessaire. Les austérités vécues ainsi en marge de toute société, à l'écart de l'ambition comme de l'hypocrisie, ne présentent aucune affinité avec la religion védique, non plus qu'avec le conformisme brahmanique, mais par leur sincérité, leur désintéressement, elles forcent le respect de tous; ceux même qui vivent de l'autel ne peuvent refuser de reconnaître l'éminente vocation religieuse de ces âmes étrangères à leur culte. En d'autres termes un second type de religion surgit, exempt en principe de dogme et de liturgie, mais possédé par la conviction que le mépris de l'intérêt personnel, à la satisfaction duquel les prêtres utilisent le sacrifice, et que le détachement intégral ont plus de prix que quoi que ce soit.

L'ascétisme de ces anachorètes leur tient lieu de spéculation comme de morale: nous sommes loin du temps où le Yoga deviendra un système métaphysique. Il ne consiste encore qu'en un repliement de l'individu sur lui-même, abstraction graduelle du monde extérieur, assoupissement des sens, concentration dans le for intérieur. L'être se trouve alors, selon une expression qui explique le fond de cette discipline, yukta, c'est-à-dire concentré, en pleine possession de tous les éléments de sa vie, de même qu'une roue se trouve bien « jointe » quand les rais s'insèrent avec précision dans le moyeu. Cette emprise volontaire, cette étreinte

tenace des fonctions vitales, régies de façon décisive parce qu'elles sont saisies et maîtrisées à leur principe même, les Yogins des premiers âges la concevaient comme une discipline des souffles ([17]). Une physiologie pneumatique comparable à celle des « esprits animaux », voilà le postulat fondamental; une ascèse très particulière, qui se réalise par des exercices de gymnastique respiratoire, pour acquérir la direction de nos propres fonctions ou facultés, telle est la conséquence.

Une semblable pratique ne suppose que comme ses conditions préliminaires la continence, les privations, l'endurance à la souffrance. Vu du dehors, le Yogin semble figé dans l'inertie d'un stylite, où la plus puissante volonté s'obstine à suspendre toute manifestation de l'activité, arrêtée souvent dans des postures ardues à maintenir. Mais l'insensibilité extérieure que vulgarisèrent les fakirs musulmans ne vaut que par la concentration interne ; celle-ci n'exige pas, elle appelle toutefois la contention spirituelle qui procure au Yogin, dans la possession de soi, des pouvoirs surhumains. Les uns appartiennent à l'ordre de la foi : la lévitation, l'ubiquité, la théurgie. D'autres, d'apparence moins merveilleuse, ont plus de portée philosophique: telles la conquête d'une félicité soustraite à toute vicissitude, la coïncidence avec un principe de vie que l'on peut tenir pour identique à celui de la vie universelle.

Ainsi se justifient les ambitions, les enthousiasmes de ces héros de l'ascèse, dont le renoncement, le désabusement ne font que recéler en secret un grandiose optimisme: la certitude d'arriver à la possession de sa propre existence et de tout l'être.

CHAPITRE III

LA SYNTHÈSE BRAHMANIQUE DANS LES PLUS ANCIENNES UPANIṢADS

Recueillie dans son orgueilleuse prééminence, la caste sacerdotale ne pouvait cependant procéder à sa tâche essentielle — la systématisation du Védisme tel qu'elle le comprenait — en s'abstrayant tout à fait du milieu où elle se trouvait plongée. Bon gré, mal gré, elle dut subir des influences non brahmaniques. L'irréligion travaillait contre elle, mais la servait à certains égards, en discréditant les mythes antiques, auxquels sa propre fidélité était fort suspecte. La discipline du Yoga préconisait un idéal de vie non seulement distinct du sien, mais sous maint rapport opposé; elle suggérait une conception pneumatique de la nature humaine sans corrélation avec les notions brahmaniques. C'est en partie sous l'action de ces facteurs adverses ou étrangers que le système brahmanique s'épanouit dans les *Āraṇyakas* et les *Upaniṣads* anciennes ([18]).

Le terme comme le concept d'āraṇyaka équivalent à un symptôme. Les textes désignés de ce nom passent pour servir d'instruction spirituelle aux brahmanes retirés « en forêt » (araṇya); mais on n'aperçoit guère par quelle nécessité des prêtres auxquels incombe un culte complexe, gagne-pain de ses servants et exercé pour l'obtention de fins mondaines, feraient retraite loin des habitations humaines. On ne comprend pas davantage pourquoi les spéculations sur les rites qui s'y rencontrent devraient ainsi être communiquées loin

des autels où sont préparées les ressources de la liturgie. Combien n'est-il pas vraisemblable que ces « méditations d'ermitage » attestent une accommodation des brahmanes à cette existence d'anachorètes, prônée par tant de sectes rivales ! Examinés de loin, dans le recul de la solitude, à l'écart des traditions sacerdotales, c'est-à-dire, en somme, considérés par des yeux qu'une manière de voir nouvelle libère à quelque degré de l' « équation » professionnelle imposée par la prêtrise, les rites peuvent apparaître doués d'une signification allégorique ; mais on a si bien le sentiment du caractère insolite, même paradoxal, de cette exégèse, que l'on ne la révèle qu'en secret, dans l'isolement et le mystère. Au surplus la valeur accordée par ces textes aux austérités (tapas) semble tout à fait indépendante de leurs théories relatives au sacrifice.

Dans les Upaniṣads, l'ésotérisme s'accentue encore. Quelle que soit l'origine littérale du terme qui les désigne — enseignement recueilli avec vénération, d'un maître auprès duquel on siège (upa—sad) ; ou bien gnose contemplative, adoration (upa—sthā) — ce terme connote une révélation sacrée. Le rite n'y intervient que comme prétexte ou allusion : la spéculation se donne libre cours. Des pensées dans une certaine mesure personnelles, malgré le caractère à peine historique des noms cités, commencent à transparaître : un Yājñavalkya, un Çāṇḍilya, un Naciketas, un Çvetaketu furent les premiers métaphysiciens. Mais ces patriarches du Brahmanisme montrent, à la différence des auteurs des Brāhmaṇas, le plus grand respect pour le Yoga. L'analyse des thèmes essentiels des plus authentiques Upaniṣads, dont les deux premières, la *Bṛhadāraṇyaka* et la *Chāndogya*, remontent environ au VIe siècle, montrera, parmi l'ampleur de la synthèse nouvelle, l'importance des influences étrangères d'ores et déjà imposées au Brahmanisme.

1° Métaphysique. — Le Brahman, en lequel les Brāhmaṇas reconnaissaient l'Être suprême, demeure dans les Upaniṣads le premier principe. Mais la thèse fondamentale de ces derniers textes consiste à présenter comme identique au Brahman une nouvelle conception de l'absolu, l'Ātman.

On désigne sous ce nom le soi-même de chacun; mais le pronom personnel réfléchi en vient à signifier le for intérieur, disons: l'âme. D'autre part, quoique ātman n'ait pas pour acception primitive le sens de souffle, ce mot s'apparente à d'autres termes indo-européens qui ont cette valeur; dans la mesure où il pouvait connoter le souffle vital, il se trouvait prédestiné à signifier « anima » ou « spiritus »; le fait est, qu'il impliquait une fort ancienne affinité avec l'idée de vent (vāta). L'ātman d'une réalité, quelle qu'elle soit, désigne sa plus essentielle substance. Dans ces conditions ce terme qui peut s'appliquer tant au fond de nous-mêmes qu'au fond des choses, ce concept qui enveloppait à la fois l'immanence en tout être et la transcendance à l'égard de chaque être, étaient voués à traduire la notion d'absolu ([19]).

Mais pourquoi, dira-t-on, ce nouveau vocable usité comme synonyme de Brahman ? Une semblable question pose le problème de l'interprétation des Upaniṣads. Les Brāhmaṇas tenaient pour établi que la substance même du monde est la Parole rituelle, le Brahman. Venant à leur suite, les Upaniṣads, pour faire comprendre que l'homme renferme en lui-même le principe de toutes choses, affirment que le fond de son être, son ātman, ne fait qu'un avec la Parole rituelle, réalité même des choses. Identifier l'Ātman au Brahman, c'est ainsi une façon de déclarer que l'ātman est l'absolu, ou, si l'on préfère, que tout est âme. La découverte métaphysique des Upaniṣads consiste en ce que l'homme s'y reconnaît homogène au premier principe; cela supposait

que ce dernier fût, au préalable, doué de spiritualité. Dès lors, par contagion mutuelle, les deux concepts s'assimilent l'un à l'autre: le soi prend une valeur d'universalité, la Parole rituelle une valeur d'intériorité, l'absolu se découvre non seulement dans la puissance de l'incantation, mais dans l'esprit universel : du ritualisme magique on s'est élevé à la mysticité. Les Upaniṣads soulignent l'importance de cette révolution intellectuelle en répétant ce résumé de leur enseignement: le Brahman, c'est toi-même, « voilà ce que tu es » (tat tvam asi); c'est-à-dire: ton Ātman est le Brahman, car le Brahman est un Ātman.

Ce caractère spirituel attribué à l'absolu n'en donne qu'une approximation et ne l'affecte d'aucune relativité. Le Brahman-Ātman renferme « éminemment » les perfections incluses en notre nature, en particulier l'esprit. Mais en soi il est autre et plus que l'esprit, comme il est autre et plus que toute détermination. Le seul nom qui lui convienne, en vérité, c'est « ni ceci, ni cela »; « non, il n'est point cela, ni cela non plus » (neti, neti). Supérieur à toute opposition, il réside en son immuable éternité. Mais justement parce qu'il ne se confond avec aucune réalité particulière, il peut à certains égards demeurer en toutes, et, comme tel, fonder leur existence. Ce que l'on recherche dans les êtres, c'est lui; ce qui anime tout, c'est lui. La vie qui palpite en nous, la pensée qui s'éveille en nous, c'est lui. Il se trouve recélé en nous-mêmes comme le couteau dans son étui, comme le scorpion dans son nid. En moi il se fait petit comme le pouce, petit comme l'image humaine qui se reflète dans la pupille, petit comme un grain de riz; mais c'est le même qui, plus grand que le temps, que l'air, que le ciel, déborde tous les mondes. En aucun pays, aucun philosophe n'a exprimé en de plus saisissantes formules que celles des Upaniṣads, la transcendance et l'immanence de

l'absolu à l'égard du relatif; l'abstraction métaphysique s'isolant volontiers de tout caractère tenant à l'ambiance indienne, un Schopenhauer a pu saluer dans ces documents, si lointains par l'exotisme et le recul des temps, maints adages de la « perennis philosophia », plus vigoureusement frappés, bien souvent, que chez un Plotin ou un Spinoza.

Loin de nous d'ailleurs la pensée que le jugement porté par le philosophe allemand sur le sens de ces textes résiste à une information plus critique et moins incomplète que la sienne: nous ne souscririons pas à cette assertion, que la doctrine ici exposée coïncide avec celles de Platon et de Kant ([20]). Les Upaniṣads renferment non pas une, mais plusieurs métaphysiques. Rien de plus aisé que de les interpréter au sens d'un monisme idéaliste; s'il n'existe que le Brahman-Ātman, il n'y a qu'irréalité en nous et dans le monde, pour autant que nous et le monde différons de lui. Dès lors la nature est une illusion, une fantasmagorie, māyā. Mais cette opinion que défendront certains docteurs du Védānta et dont le germe se rencontre dans la *Çvetāçvatara* Up., ne s'impose nullement dès l'abord, et elle trouva toujours des contradicteurs. Un pluralisme réaliste, tel que celui qui se traduira dans le Sāṃkhya, ne se réclame pas moins des Upaniṣads, et peut invoquer le témoignage des plus anciennes. Une sorte de monadisme peut résulter de la conviction que tout esprit, voire tout être, est comme moi-même fondé en l'Ātman. L'ambiguité de cette première philosophie fut la condition de sa prodigieuse fécondité.

2° Psychologie et Cosmologie. — Dès cette époque, la pensée indienne comprend qu'une théorie de l'être, celle que nous venons d'exposer, ne saurait suffire. En totalité ou en partie illusoire, le relatif, le phénomène, demande à être justifié comme tel. Ajoutons qu'il doit l'être en tant que

sujet et en tant qu'objet; car depuis la conception védique établissant par le sacrifice une sorte de continuité du microcosme au macrocosme, l'un et l'autre point de vue demeurent solidaires.

La notion que les Upaniṣads se font de l'âme individuelle est loin de présenter la sereine assurance de leur théorie sur l'absolu. Descendants des Indo-Iraniens adorateurs du feu et de la lumière, les techniciens d'un sacrifice dont le véhicule ordinaire était le feu, se plaisaient à proclamer le caractère igné, ou tout au moins lumineux, de l'esprit: d'innombrables expressions ou métaphores l'attestent dans le vocabulaire védique, et, quoique beaucoup se soient perdues, un certain nombre d'entre elles persistèrent dans la pensée ultérieure. Mais les Brāhmaṇas déjà, et surtout les Upaniṣads désignent aussi le principe spirituel comme un air vital qui préside aux diverses fonctions: prāṇa, l'expiration; apāna, l'inspiration; vyāna, le maintien de la vie pendant les interruptions momentanées de la respiration; samāna, la digestion; udāna, le délaissement du corps par l'âme. L'élément lumière (tejas) et l'élément souffle (prāṇa) s'associent non sans incohérence, malgré d'ingénieux efforts pour les accorder, par exemple en interprétant les souffles comme des feux. Le disparate ne paraîtra surprenant que si on néglige de reconnaître dans l'hypothèse ignée l'influence védique, et dans l'hypothèse pneumatique l'influence du Yoga.

Sur cette base physiologique: une théorie des « esprits animaux » avec le cœur pour organe central, repose la psychologie proprement dite. Non pas que l'Inde se représente le corps et l'âme à la façon de deux substances juxtaposées, quoique antithétiques; elle admet au contraire une simple hiérarchie de fonctions, les unes toutes matérielles, d'autres purement spirituelles, celles-ci réunies à celles-là par des inter-

médiaires. Ainsi le cœur, siège de la vie, est par surcroît siège des fonctions intellectuelles inférieures. Il se trouve en rapport avec deux groupes de cinq organes (indriyāṇi) ; les uns de sensation: audition, vision, olfaction, goût, tact ; les autres d'action: parole, préhension, génération, évacuation, marche. La corrélation des impressions sensibles et des réactions motrices est assurée par l'unicité du principe qui préside à celles-ci comme à celles-là: le manas. C'est lui qui coordonne les qualités sensibles: il les interprète en y mêlant des données qui lui sont propres et qui constituent, à strictement parler, l'objectivité (dharma) : ce autour de quoi se groupent les données des sens en une unité multiple qui est, sous un certain aspect, la perception, et sous l'autre aspect l'objet en tant que phénomène perçu. Cette fonction rappelle ainsi la κοίνη αἴσθησις d'Aristote, avec cette réserve que, loin de scinder les sens et l'intellect, ou les impute indistinctement au manas; elle rappelle à d'autres égards la synthèse Kantienne de l'aperception, en ce sens que l'organisation des impressions reçues, et même la possibilité d'en recevoir, dépendent d'une opération psychologique. Rien de plus caractéristique de l'attitude indienne, que le doublement de ces attributions perceptives par des attributions motrices. On ne saisirait qu'une face de la question si l'on se bornait à comprendre cette corrélation à la façon européenne, comme une réaction régie par une impression; il est au moins aussi conforme à l'esprit indigène, de tenir les fonctions perceptives pour façonnées par les actes antérieurs et, par conséquent, pour solidaires des organes d'action. Ajoutons que si le manas apporte des données qui lui sont propres dans l'élaboration de l'objet perçu, il n'en introduit pas moins dans l'activité qu'il manifeste; il n'opère par les organes d'action que parce que sous un certain aspect il est volonté. D'où l'acception complexe du terme de saṃkalpa, qui connote les opérations

du manas: il désigne aussi bien, s'il était permis d'user d'expressions européennes, d'ailleurs inadéquates, un ordre des volitions qu'un ordre des représentations.

Le manas transmet les résultats de son activité à une fonction qui les intégre à une conscience: « l'agent du moi » (ahaṃkāra). Dès lors ces résultats sont attribués à ce « je pense » qui constitue, au jugement aussi de notre psychologie, la forme générale de nos faits de conscience. Mais le moi transmet à son tour son contenu à une fonction supérieure, la « grande » (mahat), ou encore le jugement, la décision, buddhi. Trop souvent ce mot est, au prix d'un faux sens, traduit par « raison »; maintes méprises en peuvent résulter, soit que l'on entende par là un νοῦς renfermant un monde d'idéaux, soit que l'on se représente une « Vernunft » législatrice, imposant ses normes à un « Verstand ». Buddhi connote la « pensée » tout court, qui apprécie, opère et se détermine en considérant tant le moi que les données perçues. Aucune connaissance supérieure ne se manifeste dans l'ordre de l'esprit empirique.

L'esprit empirique ainsi conçu ne ressemble que de fort loin à la pure spiritualité du Brahman-Ātman. Le coëfficient de relativité qui affecte l'âme individuelle consiste en ce qu'elle se sert, pour entrer en action, de « l'organe interne » que constituent le manas, l'akaṃkāra et la buddhi. Cet organe interne qui joue à l'occasion non seulement des perceptions actuelles, mais aussi des perceptions antérieures, se souvient du passé, anticipe l'avenir. Il exprime la persistance des impressions et des actes passés dans l'existence actuelle, faite ainsi de saṃskāras; car la vieille notion ritualistique des actes pies constitutifs de l'agent moral, trouve dans cette psychologie un sens nouveau: elle désigne les éléments de notre individualité psychophysiologique. Mais cet organe interne avec ses facteurs composants, loin d'é-

quivaloir à l'esprit, n'est qu'un liṅga, un caractère adventice enveloppant de conditions contingentes (upādhi) notre véritable essence.

A cette dialectique de l'illusion psychologique correspond point par point une dialectique de la cosmologie. Les organes internes mettent l'âme empirique en rapport avec les éléments grossiers: terre, eau, feu, air, éther; l'organe interne, avec les éléments subtils, c'est-à-dire simples, dont sont formés les autres. Ceux-ci comme ceux-là sont des aspects de l'objectivité, des dharmas: terme qui forme ainsi, dans l'ordre de l'objet, un pendant exact du terme de saṃskāra dans l'ordre du sujet. Les deux ordres se développent en un parallélisme que les auteurs des Upaniṣads se plaisent à préciser dans le menu détail, esquissant des schémas savants et puérils, où la physiologie, la psychologie, la cosmologie, la mythologie, sous l'égide de la liturgie, s'affirment équivalentes. L'intelligibilité du relatif par classification est caractéristique de cette phase.

3° Morale. — Les théories de l'être et de l'apparence ne sauraient demeurer extérieures l'une à l'autre ; car l'individu humain, à la fois phénomène et réalité, est amené, en réfléchissant sur sa nature, à donner une valeur différente aux deux aspects de son être et à se comporter de façon fort diverse selon qu'il agit en fonction de l'un ou de l'autre.

L'action ne posait, dans l'ordre du Védisme, aucun problème métaphysique. Toute activité rituellement correcte était bonne, et le culte ne demandait qu'à servir les intérêts terrestres, les seuls qui fussent imaginés et désirés. Mais il en va tout autrement désormais: il s'est trouvé des mécréants pour discréditer le culte, et d'autre part des tempéraments trop religieux pour restreindre leur ferveur dans les limites de la ponctualité rituelle. Une fièvre de renonce-

ment a secoué les âmes. Les biens de ce monde ne semblent plus qu'illusions; s'en déprendre, c'est s'initier aux valeurs véritables. Une défaveur affecte l'action, qui distrait l'esprit de sa propre essence, et le contamine de corporéité. On reconnaît là l'influence de la doctrine yoga de la concentration. En outre, au lieu de souhaiter que la piété d'un fils assure la persistance de son père défunt par des offrandes substantielles, voire succulentes, les hommes redoutent maintenant que, dans l'au delà d'après la mort, une seconde mort (punarmṛtyu) fasse perdre aux trépassés leur existence de mânes et les ramène en cette vie abhorrée. Une obsession, une hantise tenaillent les âmes: non la crainte de mourir, mais l'appréhension de continuer à exister ; ce que l'on craint de la mort, c'est la possibilité qu'elle ouvre d'une autre vie. Nous devrions dire: la nécessité, car la métempsychose, empruntée peut-être à l'animisme du milieu non aryen, apparaît à présent sous forme d'une exigence morale et métaphysique inéluctable, la loi de transmigration, *saṁsāra*([21]).

L'idée de transmigration, qui aiguillera la spéculation indienne, dans sa totalité, en un sens différent de toute autre civilisation humaine, résulte ainsi, dans les Upaniṣads, du bouleversement de l'ancienne eschatologie sous l'influence d'une théorie nouvelle de l'action (karman). Quand l'Aryen védique souhaitait de vivre sa vie « entière » (sarvam āyus), il pensait que son existence pouvait se prolonger par delà le trépas pendant une durée indéfinie, dans le royaume des Pères, à la condition que les offrandes funéraires assurassent l'alimentation de son âme; il appréhendait donc, non le trépas, simple crise de notre existence, mais une cessation d'existence dans l'au-delà. Les auteurs des Brāhmaṇas compliquèrent le problème en distinguant plusieurs destinées des défunts. Les âmes demeurées fidèles à leur essence

lumineuse s'acheminent vers le séjour des dieux (devayāna), le ciel (svarga), auquel par nature elles sont vouées. Les âmes ténébreuses des Pères (Pitṛs, pitaras) et des êtres inférieurs continuent, sans que leur persistance fasse question, à durer quelque temps au moins dans l'au-delà, mais courent le risque de s'y dissoudre en une seconde mort, éventuel anéantissement. Des rites spéciaux parent à ce danger. La nouveauté qu'apportent les Brāhmaṇas et la Chāndogya Up. consiste en ce qu'on entend dorénavant par karman non plus l'acte rituel aussi bienfaisant que sacré, mais une activité génératrice d'existence, malfaisante puisque l'existence est jugée mauvaise. Le bien suprême d'autrefois devient l'expression même d'un péché métaphysique. Si certaines âmes vont au séjour des dieux ou encore au Brahman, c'est qu'elles ont réussi à s'abstenir de l'action ; les autres sont assujetties à parcourir les régions de l'univers en une pérégrination circulaire, dont le caractère, favorable ou non, dépend des actes accomplis avant la mort. Les Upaniṣads postérieures affirment avec netteté que l'accès au Brahman s'acquiert par la connaissance de l'absolu, non autrement; que si les actes mauvais entraînent des destinées funestes, les bons provoquent eux aussi des rétributions, et par suite n'asservissent par moins l'homme à des renaissances. Toute vie exprime une rémunération : le seul moyen d'échapper aux vies ultérieures comme à la vie actuelle consiste à cesser d'agir.

On ne saurait exagérer l'importance d'une semblable transformation morale. La religion traditionnelle, bien qu'elle doive se maintenir indéfiniment, se trouve en principe disqualifiée: les actes pies les plus méritoires, la libéralité même envers les brahmanes, rivent l'âme à des existences toujours nouvelles: ils ne valent pas mieux, métaphysiquement, qu'une conduite coupable. Seul importe

l'effort pour dépasser le bien comme le mal, en se dérobant à la loi de l'acte, pour s'évader de la vie comme de la mort. Rien de moins védique, rien même de moins brahmanique ; le principal de tout l'enseignement des brahmanes comme de la quasi-totalité des entreprises pratiques et spéculatives de l'Inde, procédera désormais de cette unique volonté, tenace et obsédante: trouver une issue permettant d'échapper à la servitude de la transmigration.

Au problème moral, qui est donc un problème de délivrance, deux solutions au moins sont déjà signalées. La première s'inspire du Yoga: il s'agit, par rétraction sur soi-même, de trouver refuge dans cet « ākāça (éther) rempli d'air, équivalent au Brahman », qui réside en notre cœur comme en un sanctuaire (Bṛh. V, 1; Chānd. VIII I, 1). La concentration offre certes de pénibles difficultés; mais le patient héroïsme de l'ascète y exalte sa farouche obstination : il s'ingénie à découvrir le secret de vivre sans agir, par la renonciation à la vie selon la nature, par une perpétuelle violence faite aux conditions normales de la vie. Il ne craint pas, au besoin, de tordre à rebours de leur destination naïvement pragmatique ses facultés intellectuelles: ainsi la buddhi, de suprême organisatrice d'une expérience illusoire, se peut convertir en une fonction qui nous « éveille » à la vérité, si nous la soustrayons au service de l'appétit ou de l'intérêt (kāma, artha). Il suffit de comprendre que l'ordre de l'expérience commune n'est qu'un songe, tandis qu'un processus tel que le sommeil sans rêves, qui nous résorbe en notre intime essence, est l'éveil véritable.

La seconde solution, moins étrangère au Brahmanisme primitif, qui tenait le principe spirituel comme doué d'une lumière propre (tejas), consiste à placer toute sa confiance, tout son espoir de salut dans la connaissance (jñāna). Elle seule dissipe l'illusion en la perçant à jour; elle seule af-

franchit de façon décisive, car elle supprime l'erreur qui asservissait. Voilà pourquoi il suffit de connaître le Brahman pour échapper à la mort; on esquive par surcroît toutes les déficiences de la vie. Désormais une tendance prédominante à l'intellectualisme emporte la spéculation indienne, dont le ressort interne, sans cesser d'être religieux, devient philosophique.

L'ampleur des problèmes nouveaux ne représente qu'un aspect de l'originalité du Brahmanisme à l'égard du Védisme. Entre celui-ci et celui-là, quoique l'un se donne pour seul héritier légitime de l'autre, s'ouvre un abîme. La durée d'une longue évolution des idées védiques ne paraissant pas suffire à expliquer une transformation qui équivant à un renversement des valeurs, l'intervention de facteurs peut-être non aryens, sûrement non védiques, nous a paru hautement significative. Si les Védas ont vu le jour sur les confins de l'Hindoustan, quelque part entre l'Iran avestique et le Penjab, le pays où furent composés les Brāhmaṇas s'éloigne des origines indo-iraniennes et se situe sans doute dans la région de la Yamunā et du Haut-Gange, où devait exister une civilisation inconnue de nous, mais antérieure à la conquête aryenne. De l'un de ces groupes de textes à l'autre, la langue s'est profondément modifiée; mais le sanscrit, désormais constitué, est déjà ce qu'il semble avoir toujours été, une langue savante, distincte des idiomes parlés, qui d'ailleurs s'apparentent à lui comme ils procèdent aussi du védique. Nous n'apercevrions qu'une façon de combler la lacune qui sépare ces deux littératures: ce serait de refuser au Védisme le rôle de phase indépendante, antérieure au Brahmanisme. Ce dernier, considéré déjà en lui-même, est le système d'une caste, plutôt que la croyance d'une race: il participe à l'artificialité de la langue où il s'exprime. Le Védisme, dont le sens nous apparaît, bon gré mal

gré, glosé par le Brahmanisme, peut sembler, à certains égards, une abstraction greffée sur une autre; pour réagir contre l'exégèse simpliste qui voyait dans le Ṛgvéda l'effusion d'une naïveté primitive, plus d'un historien a été tenté de dénoncer dans les hymnes l'œuvre factice d'une liturgie déjà brahmanique: il n'y aurait jamais eu, dans cette hypothèse, de « période védique », à proprement parler. Si obscure que soit la reconstitution de ces premiers âges, il nous paraît que la base indo-iranienne du védisme ne saurait se réduire à l'invention d'un corps sacerdotal, et qu'à l'origine d'une entreprise technique et adventice, dut exister un fonds de religion vécue par de grandes masses humaines. Mais ce ne sera pas la seule circonstance où nous devrons constater que les documents littéraires ne nous renseignent que sur une portion du milieu dont ils émanent, et remarquer que les systèmes de l'orthodoxie traditionnelle ne reflètent qu'une partie du génie spéculatif de l'Inde. En ne méconnaissant jamais la part, très malaisément déterminable, certes, des autres inspirations, nous risquerons moins de nous méprendre dans la suite de cette histoire et nous tiendrons le Brahmanisme, dès ses origines comme à travers sa destinée, pour le facteur le plus évident, mais non pas, peut-être, le plus opérant, de la civilisation indienne.

TROISIÈME PARTIE

LA PENSÉE JAINA ET LA PENSÉE BOUDDHIQUE PRIMITIVES

Les doctrines sophistiques et matérialistes qui se firent jour au VIe siècle avant notre ère n'eurent pas pour seule conséquence une réaction des interprètes de la tradition védique, réaction qui s'exprima dans la formation des dogmes spéculatifs du plus ancien brahmanisme. La véhémence de leur athéisme, la virulence de leur immoralisme impliquaient outre la négation de l'autorité des Védas, le refus d'admettre une loi morale quelconque. Si tout se produit soit par l'effet d'une nécessité aveugle, soit par hasard, soit par « la nature des choses » (svabhāva), vertu et vice s'équivalent, et la vie religieuse n'est que vaine duperie. Ces conséquences pratiques d'une complète indépendance de pensée paraissent avoir soulevé la réprobation des éléments même non brahmaniques de la société indienne, en particulier de la caste nobiliaire qui, sans vivre du culte védique comme la caste des brahmanes, devait cependant à l'enseignement donné par ces derniers une formation intellectuelle supérieure à celle de tous les autres éléments de la même société.

De fait, c'est à l'intérieur de la caste kṣatriya que vont apparaître les fondateurs et du jainisme et du bouddhisme. L'un et l'autre, quoique exempts d'attachement au culte brahmanique, croiront avec ferveur à la nécessité, à la

vérité d'une loi morale et religieuse; ils consacreront leur activité non à construire des systèmes théoriques, mais à justifier un certain mode de vie et à fonder des communautés organisées sur ce type.

Ce primat de la pratique, en contraste avec le dogmatisme brahmanique, atteste une crise morale dont les répercussions seront décisives pour l'avenir de la civilisation indienne. L'idée védique de loi, dharman, qui ne suffit plus même aux brahmanes et qui fait l'objet des sarcasmes des nāstikas, va subir une transformation pour se muer en la règle de deux religions nouvelles, dharma. Les initiateurs de ces deux religions auront beau subir le prestige de la sophistique beaucoup plus fortement que celui du védisme; ils ne transigeront pas lorsqu'il s'agira d'adopter avec toutes ses conséquences une conception nouvelle de l'activité humaine, en fonction de laquelle précisément se trouve bouleversée la notion de loi. La part du matérialisme cārvāka dans l'élaboration du système jaina pourra être considérable ; le Bouddha et ses adeptes des premiers siècles pourront se comporter comme d'authentiques sophistes : les deux sectes n'impliqueront pas moins cette commune persuasion, que le sort de l'homme dépend de ses œuvres, que l'existence est ainsi régie par la pratique, et que le moyen d'échapper aux conditions asservissantes de l'existence consiste à s'abstenir de tout acte.

Nous avons constaté, au chapitre précédent, que cette appréciation pessimiste de la vie humaine et que la croyance à une indéfinie transmigration s'étaient imposées au brahmanisme, malgé leur caractère extra-védique. Elle obsèdent les initiateurs tant du jainisme que du bouddhisme et leur assignent le problème essentiel auquel ils s'efforceront de trouver une solution, en toute liberté d'esprit, puisqu'ils

n'auront, pour y parvenir, à tenir compte d'aucun dogme antérieur. Leur anxiété de résoudre ce problème pratique est telle, qu'à leurs yeux les attitudes spéculatives si diverses prises par leurs contemporains, en cette époque de désarroi moral et d'anarchie intellectuelle, ne les intéressent que par les théories de l'acte qu'elles impliquent.

Bouddhistes négateurs de l'existence de l'âme individuelle et Jainas partisans d'une semblable existence s'accordent à classer les systèmes rivaux des leurs en deux catégories, selon qu'ils sont adversaires ou adeptes de l'autonomie morale de la personne humaine, akriyavādins ou kriyavādins ([22]). Bien que la première épithète convienne aux Bouddhistes et la seconde aux Jainas, les uns et les autres ne conçoivent pas d'autre but à l'effort religieux que l'affranchissement à l'égard de la transmisgration.

Les religions nouvelles, en effet, ne supposent point d'autre croyance que celle-là. Prêchées par des hommes le plus souvent étrangers à la caste des brahmanes, elles ne tiennent aucun compte du groupe social auquel appartiennent par leur naissance les individus et recrutent leurs fidèles aussi bien en dehors qu'au sein de la société brahmanique : indice certain qu'au VIe siècle la moitié même occidentale de la vallée du Gange, d'où part le double apostolat, était loin de se trouver entièrement brahmanisée. C'est par abus de langage qu'on les dénomme hérésies : l'orthodoxie brahmanique les réprouvera, mais ne les tiendra pas pour des dissidences; elle y reconnaîtra, ce qu'elles furent en fait, des disciplines étrangères à son propre système. La prédication qui les propage s'effectue non dans le sanscrit savant des Brāhmaṇas et des Upaniṣads, mais en des idiomes populaires, attestés par la forme palie du canon bouddhique et l'ardhamāgadhī du canon jaina; la rédaction sans-

crite de leurs textes sacrés n'interviendra que plus tard, lorsqu'il s'agira non plus de conquérir les âmes, mais d'engager des controverses avec la pensée brahmanique.

L'analogie des conditions dans lesquelles apparaissent les deux sectes vouées à des destinées parallèles se manifeste dans les moindres détails. Le père du Jina portait le même nom que le futur Bouddha, Siddhārtha. Les termes d'honneur par lesquels on exaltera, chez l'un et chez l'autre, la gloire d'avoir conquis l'illumination, coïncident : Buddha, illuminé; Jina, victorieux ; Mahāvīra, grand héros ; Tīrthaṃkara ([23]), inventeur d'un gué pour franchir la transmigration: voilà des épithètes qui leur conviennent indistinctement, quoique telle ou telle ait été plus usitée dans une secte que dans l'autre et ait pris la valeur d'un nom propre. Le Bouddha était un Jina et le Jina un Bouddha. Les mêmes villes, Vaiçālī et Rājagṛha, capitales du Videha et du Magadha, furent le théâtre des premières conversions; les souverains de ces États, un Ceṭaka, un Çreṇika furent les premiers patrons ou adversaires des deux sectes, et le développement si rapide de l'une comme de l'autre a dû se trouver promu par les conquêtes de cet Ajātaçatru qui réunit sous le même sceptre le Magadha et le Videha, préparant l'avènement de l'empire maurya et facilitant de la sorte, par l'unification qui résulte d'un même pouvoir politique, la diffusion des religions nouvelles.

L'identité de l'ambiance dans laquelle se constituèrent le jainisme et le bouddhisme a marqué l'une et l'autre discipline de caractères similaires que le temps ne devait point effacer. Y a-t-il là un motif suffisant de supposer, comme l'ont admis d'éminents indianistes, soit que les deux sectes n'ont fait primitivement qu'une avant de se scinder de très bonne heure, soit que l'une n'est qu'un pâle doublet de

l'autre ? Un examen, même sommaire, de leurs premiers développements doit permettre de répondre à cette question.

CHAPITRE I

LE JAINISME

Les textes Jainas s'accordent avec les documents bouddhiques pour préciser que le « grand Héros » révéré des Jainas était contemporain du Bouddha, mais plus âgé que ce dernier; ils déclarent en outre que ce Mahāvīra est né de parents affiliés à une secte, celle des Nirgranthas, dont ils se montrèrent les zélateurs jusqu'au point de se laisser mourir d'inanition par ferveur ascétique. Non seulement donc la pensée du fondateur de la secte jaina doit être antérieure à celle du Bouddha, mais il convient de tenir les Nirgranthas pour des Jainas avant la lettre; à ce double égard, le jainisme doit apparaître plus ancien que la religion rivale.

Les Nirgranthas, « sans attache », avaient pour initiateur un certain Pārçva dont la tradition fixe la mort 250 ans avant le Mahāvīra, et qui, par suite, devait vivre au début du VIIIe siècle ([24]). Ses adeptes, ardents à affirmer l'autonomie morale de l'âme humaine (kriyavāda), pratiquaient une ascèse sévère, qui se réalisait par la stricte

observance de ces quatre « vœux »: ne pas tuer (ahiṃsā), dire la vérité (sūnṛta), s'abstenir de voler (asteya), observer la chasteté (brahmācarya). Seule une vie régie par ces austères principes pouvait, à leurs yeux, rendre l'homme libre, car on ne doit s'en remettre de notre salut ni à notre propre nature (svabhāvavādins), ni à l'arbitraire du destin (niyativādins), mais nous nous affranchissons de toute servitude par le « détachement. » La preuve ultime de cette maîtrise de soi, qui ne cherche point, comme le tapas brahmanique, à nous conférer la pureté convenable pour des sacrificateurs, ni, comme la discipline des yogins, à nous doter de pouvoirs surnaturels, c'est l'aptitude à quitter la vie par décision volontaire. Le simplisme de cette doctrine archaïque fait son originalité parmi toutes les attitudes spirituelles que connaîtra l'Inde ; il atteste en toute candeur combien dès une époque très ancienne est déjà forte la persuasion que la voie du salut s'ouvre en sens inverse de la direction normale de la vie.

Le fondateur de la secte jaina est la première en date des personnalités que rencontre l'historien de la philosophie indienne. Sa figure, qui s'est moins revêtue de légende que celle du Bouddha, n'apparaît pas plus floue que celle de personnages postérieurs d'un ou deux millénaires. Vardhamāna, fils d'un noble nommé Jñātṛ, naquit près de Vaiçālī, au nord de Patna, vers 600 ([25]). Ascète mendiant dès l'âge de trente ans, il aurait erré douze ans dans le Bengale, chez les peuples à demi sauvages — traduisons: non brahmanisés — du Lādha; puis, il aurait dépouillé toute erreur et revêtu la pureté de la transcendance (kevala). Le point de départ décisif de cette sublimation aurait consisté à pratiquer, outre les quatre vœux des Nirgranthas, un cinquième: l'abstention de toute possession personnelle (apari-

graha). Avec l'autorité de la vérité conquise, méritant désormais l'épithète de Jina, victorieux, il aurait évangélisé le Kosala, le pays de Videha et de Magadha. De son vivant même, des schismes auraient éclaté parmi ses adeptes: tel celui de Jamāli son gendre; puis Gosāla, fils du disciple Makkhali, aurait fondé la secte des Ājīvikas ([26]), attribuant à la transmigration la rigueur d'une loi naturelle, mais lui ôtant tout caractère moral: « c'est sans raison ni cause » qu'il y a souillure ou purification, car les dissidents s'accordent avec les fatalistes pour soutenir, au grand scandale des Jainas, l'inexistence de tout agent, l'inefficacité de toute action. Ce qui se produit n'arrive, selon eux, que par déterminisme, par coïncidence, par nature (niyati-saṃgati-bhāvaparinatā). Vardhamāna serait mort, au dire de ses partisans, en 528 ou 527; au dire des Bouddhistes, peu de temps avant le nirvāṇa de leur maître, qui eut lieu vers 480.

La croissance de la collectivité paraît avoir été rapide ([27]). Candragupta, fondateur de la dynastie Maurya, le plus ancien des rares souverains hindous qui réunirent sous leur sceptre les éléments d'un vaste empire, aurait été l'un de ses membres; à la suite d'une famine, il aurait, d'après une légende, abdiqué pour se faire moine dans le Mysore et pratiquer le suicide par inanition (298). Des sculptures provenant du Ier siècle avant J.-C., attestent la présence de la religion nouvelle à Mathurā, dans le N.-O.; peu après elle gagne à l'E. l'Orissa, et au IIe siècle de notre ère elle exerce une influence sur la littérature tamoule. Le canon que se constitua la secte ne fut écrit qu'après le milieu du Ve siècle de notre ère, soit un millénaire environ après la mort du Jina; il n'offre donc sur l'enseignement de ce dernier que des renseignements sujets à caution. Sa fixation — purement orale — daterait d'un concile tenu à Pāṭaliputra

(Patna), sous la présidence de Sthūlabhadra, vers 300 avant J.-C. Ce concile, qui d'ailleurs se serait réuni pendant qu'une importante fraction de la communauté aurait dû émigrer dans le Mysore, sous la direction de Bhadrabāhu, pour cause de disette, et où, par suite, ne s'exprima que l'opinion d'une partie de la secte, sanctionna, semble-t-il, le caractère canonique de onze sections (aṅgas) ou recueils, et constata la disparition de la douzième ou dernière, qui passait pour renfermer les dires mêmes du maître. Les onze sections subsistent encore, mais l'une des deux églises jainas, celle des Digambaras, les tient pour apocryphes. L'événement capital des premiers âges est ce schisme, amorcé à l'occasion du susdit concile, mais devenu irrévocable en 82 de notre ère, à propos d'une question de discipline: les Digambaras se créèrent un canon spécial, perdu au IIe siècle ; la secte rivale, celle des Çvetāmbaras, conserva l'ancien, non sans le remanier en vue de sa propre justification. Ce canon prit définitivement sa forme actuelle au concile de Valabhī, présidé par Devarddhigaṇin, et réuni, semble-t-il, sous la protection du roi Dhruvasena, au plus tard en 526 ([28]). L'examen critique de ces textes s'inaugure par quelques travaux récents, mais presque toute la tâche reste à faire, et nous ne possédons encore de données précises que sur un petit nombre de traités jainas, la plupart extra-canoniques, plus ou moins postérieurs au début de notre ère. Notre exposé de la doctrine jaina primitive se fondera principalement sur l'œuvre d'Umāsvāti, le *Tattvārthādhigama Sūtra*, qui fut rédigé au Ve siècle ([29]).

* * *

Le problème essentiel consiste dans l'interprétation qu'il faut donner à cette conviction, désormais indiscutée dans le milieu indien: la croyance en la transmigration. Des

Nirgranthas, les Jainas tiennent la persuasion que l'homme, par son action, décide de sa destinée. Aux Ājīvikas ils refusent d'accorder que le karman soit une servitude inéluctable dont nous ne pourrions nous affranchir une fois que nous l'avons assumée: notre liberté ne doit pas se réduire à forger nous-mêmes notre chaîne, elle doit nous permettre encore d'en rompre les anneaux quand ils ont été rivés. En vertu d'une comparaison qui paraît sous mille formes dans les expressions que se donne la pensée indienne, le karman arrive à son terme, « mûrit » de lui-même au bout d'un temps déterminé; mais la possibilité de délivrance dépend d'une faculté que nous devons posséder de hâter cette maturation, et de liquider une fois pour toutes le stock de notre passé.

Ce karman, la secte se le représente comme matériel ([30]). Elle y voit pour ainsi dire un corps étranger qui, en conséquence de nos actes, s'introduit en nous et nous entrave. En termes modernes, mais comparativement adéquats, c'est l'encrassement de la machine à proportion de son usage; ou encore l'accumulation des cristaux d'acide urique dans nos articulations, d'où résultent les souffrances de l'arthrite; c'est toujours l'impuissance, résultant d'une accumulation de résidus, laissés par un fonctionnement antérieur. A huit modalités de karman correspondent huit formes de servitude (bandha) : la limitation nécessaire de la durée de notre vie (āyus), la détermination de notre individualité (nāma), les préjugés sociaux (gotra = idola tribus), la dépendance à l'égard du plaisir ou de la douleur sensibles (vedanīya); d'autre part l'obscurcissement de notre intelligence (jñānāvaraṇīya) comme de la connaissance immédiate (darçanāvaraṇīya), les obstacles au progrès spirituel (antarāya), enfin l'égarement (mohanīya). Voilà autant de liens (bandha) qui nous ligotent, rédui-

sant à néant notre spontanéité; ils nous enserrent en un «corps karmique» (kārmaṇaçarīra), gangue dont l'opacité prive notre âme, cependant lumineuse par nature, du bénéfice de sa propre clarté.

A l'appui de cette interprétation de la vie selon les phénomènes, on construit une métaphysique atomiste ([31]), mais très différente des théories européennes auxquelles ce mot fait penser. Ici règne un réalisme absolu, qui fait concevoir toutes choses sous l'aspect de substanes (dravya). L'ākāça, milieu universel, composé d'emplacements (pradeça) où se situeront les atomes, est substance. La possibilité du déplacement ou du repos à l'intérieur de ce milieu (dharma, adharma) sont des substances simples (ekadravyāṇi). Les éléments capables d'agitation ou de stabilité sont des corpuscules au delà desquels l'analyse ne saurait remonter (paramāṇu), tous semblables, doués de quatre qualités: tangibilité, goût, odeur, couleur, chacun occupant un pradeça. Ils se groupent en des composés, skandhas. Leur ensemble constitue cet agrégat (kāya): la matière (pudgala). Tout complexe mérite l'épithète de grossier (sthūla, bādara), tout élément le nom de subtil (sūkṣma). L'une des singularités de cet atomisme se reconnaît à l'universelle pénétrabilité qu'il implique. Dans le même univers s'emboîtent, coextensifs, l'ākāça, le dharma, l'adharma, les pudgalas, si substantielles que soient ces diverses réalités. A vrai dire, le pradeça représente moins le plus petit réceptacle, comme élément du plus grand, l'ākāça, que l'indication d'un progrès vers le lieu le plus exigu; de même que l'ākāça dans son ensemble est moins le total des pradeças qu'un progrès sans limite (asaṃkhyeya, incalculable = ananta, infini) vers la toute grandeur; ce qui explique la possibilité, dans le pradeça, de placer d'autres pradeças, comme d'ajouter sans cesse à toute grandeur imaginée.

L'Inde, même atomiste, n'attribue pas, comme la Grèce de Démocrite, une valeur d'intelligibilité à la configuration qui délimite, à l'insécabilité qui détermine une portion d'étendue. La spatialité du pradeça, diç, postule une direction plutôt qu'une quantité d'espace circonscrite, sorte de contenant élémentaire; pour prendre chez nous, Européens, des points de comparaison d'ailleurs lointains, l'attitude jaina ressemble plus à l'hypothèse continuiste du calcul infinitésimal qu'à l'esprit géométrique des Hellènes et de Descartes.

Reconnaissons aussitôt que la plus ancienne doctrine jaina ne ratiocine que dans la mesure où le problème moral et religieux requiert l'éveil de la pensée abstraite. Un seul résultat lui importe: ce prétendu fait qu'à l'occasion de nos actes notre âme accumule autour d'elle de la matière qui s'insinue même dans son for intérieur « comme une pilule pénètre dans le corps » et y cause les troubles les plus divers. Dès que la nature du mal apparaît, apparaît aussi la voie du salut. C'est parce que l'âme s'abandonne à des passions, qu'elle s'approprie des éléments matériels de nature karmique (sakaṣāyatvāj jīvaḥ karmaṇo yogyān pudgalān ādatte. Tattv., VIII, 2). Si elle se déprenait de tout intérêt pour la donnée sensible, elle arrêterait cette constante, cette sournoise intrusion des facteurs nocifs. Sous un certain aspect, toute la doctrine n'est qu'un commentaire du vieil ascétisme nirgrantha poussé jusqu'au suicide par inanition: pour cette même raison que notre corps vit en s'alimentant, l'existence empirique s'entretient par l'assimilation de données extérieures, mais plus nous dépendons de conditions étrangères à notre vraie nature, plus nous renforçons notre esclavage; par contre nous nous libérons si nous parvenons à n'être que nous-mêmes et à nous suffire. En renonçant aux passions, nous ne rejetons que notre misère: à travers le suicide se gagne la véritable vie.

Toute la doctrine implique donc un dualisme. Aux substances inanimées (ajīva, ākāça, dharma, adharma, pudgalas), s'opposent les âmes (jīva), principes de vie (prāṇa) et de conscience (cetanā). Loin d'être en elles-mêmes inertes, elles possèdent en propre une certaine dose d'activité (vīrya) qui leur est essentielle. Le mal dérive de ce qu'elles exercent le plus souvent cette activité avec la connivence de ces « opérations coopérantes » (sahakārikāraṇa): le corps, la parole et le manas; or la mise en œuvre de ces fonctions suppose l'incorporation à notre substance d'éléments matériels: ainsi s'intègre à notre nature la matière karmique, et c'en est fait de notre autonomie. Dès lors notre âme désapprend l'usage de sa propre spontanéité; elle perd la notion de cette décisive et salvatrice vérité, qu'une certaine sorte d'action, à la différence de toutes les autres, ne nous asservit point, mais, au contraire, exprime dans sa pureté notre essence originelle: ce vīrya susceptible de s'exercer indépendamment de toute condition extérieure.

Une semblable intuition du salut justifie le sévère ascétisme que pratiquaient les Nirgranthas et que le Mahāvīra a rendu plus austère encore. Les Çvetāmbaras s'autorisent à porter un vêtement blanc, mais les Digambaras, pour ne rien posséder, veulent n'être vêtus que d'espace. Le complet détachement peut seul, en effet, couper court à toute ingérence ultérieure, en nous-mêmes, de cet « afflux » (āsrava) de matière karmique par lequel, en toute autre attitude, nous ne saurions manquer d'être submergés. L'austérité jaina se rencontre ici avec celle des Stoïciens: de même que ces derniers, en un monde où règne la fatalité, réalisent la liberté spirituelle grâce à l'admission de cette faculté de συγκατάθεσις qui nous permet d'accepter ou de répudier une sollicitation d'ordre sensible, de même les Jainas nous déclarent capables d'arrêter net

l'invasion de l'afflux karmique (saṃvara = āsravanirodha). Mais voici l'aspect spécifiquement indien de la doctrine: il ne suffit pas d'éviter l'aggravation de notre misère; il faut parvenir à nous dégager de cette misère acquise, condition même de notre existence empirique. La tâche consiste à décrasser la machine, à éliminer les corps étrangers qui encombrent nos articulations. Pour cela, de même que dans une serre bien chauffée l'horticulteur « force » une plante et la contraint d'évoluer en un rythme précipité vers sa floraison, les Jainas qui, comme tous les Hindous, voient dans l'ascèse l'ardeur d'un feu (tapas), cherchent dans une discipline spéciale à hâter la maturation (vipāka) du karman accumulé. La rigueur des privations expulse ainsi tous les facteurs de notre servitude: cette nirjarā est l'acte décisif qui non seulement n'augmente plus la provision de notre karman, mais fait disparaître bien avant l'échéance normale tout résidu de karman antérieurement acquis. Pareillement, il peut advenir que la digestion, cette « cuisson », surmonte, au prix d'une crise dont dépend la survie de l'organisme, le danger que crée l'absorption d'un poison. Mais ici le résultat est radical et définitif: c'est un « nettoiement » qui nous restitue dans notre pureté native (kevala), par l'obtention à jamais de la délivrance (mokṣa). Sûrs de ne plus renaître, dès cette vie et avant même qu'elle s'arrête, nous sommes affranchis.

Ce corps de doctrines semble composer le plus ancien système philosophique. Plus d'un darçana nous apparaîtra conçu en fonction de ce darçana manifestement plus primitif. Le réalisme naïf, pour ne pas dire grossier, qui s'étale dans la métaphysique jaina, témoigne d'une pensée qui, du moins lorsqu'elle a commencé à s'exprimer, ignorait tout effort idéaliste. En revanche le système présente une exceptionnelle valeur documentaire pour qui désire s'informer

des origines de la réflexion indienne. Plus d'un concept d'usage courant dans la pensée ultérieure ne possède son acception précise et originelle que dans le jainisme ([32]). Nous avons reconnu ici une forme archaïque de ces idées de karman et de délivrance, qui défraieront, sous des aspects variés à l'infini, le contenu entier de la philosophie de l'Inde.

* * *

Le jainisme apportait de la sorte et des solutions neuves aux problèmes que se posaient les consciences, et des mœurs bien différentes de celles que connaissait le brahmanisme. La rigueur avec laquelle cette secte proscrit le meurtre d'un être vivant quelconque, les précautions d'une puérile minutie prises pour éviter cette souillure laissent à supposer que ce commandement, l'ahiṃsā, essentiel à l'apostolat de Pārçva et du Jina, mettait l'Église nouvelle en opposition avec ce milieu brahmanique, dont le culte, après avoir peut-être prescrit des sacrifices humains, enjoignait des sacrifices d'animaux. Sans doute faut-il retrouver ici un écho de la réforme de Zoroastre: supposition d'autant plus vraisemblable que le dualisme, le souci de mettre le principe spirituel, en lui-même lumineux, à l'abri de toute contamination extérieure, et jusqu'au goût, chez les Çvetāmbaras, des vêtements blancs, rappellent des convictions transmises aux Parsis ([33]) par la religion avestique.

Nous avons signalé d'autre part des caractères de l'ascétisme jaina, qui le distinguent de celui des Yogins. La distinction capitale réside dans la nature non plus individuelle, mais collective du nouveau monachisme. Les religieux ne mènent pas l'existence indépendante de l'anachorète; ils ne se retirent du monde que pour s'agréger à une société spéciale, celle de leurs congénères, soumise à des

prescriptions communes à tous. Des ordres se créent, des couvents s'édifient. En marge de la société qui s'organise en castes, sous l'hégémonie des brahmanes, il y a place désormais non plus seulement pour la vie errante et anarchique du solitaire qui a rompu toute attache, mais pour une société dont la raison d'être consiste à faciliter chez ses membres, tous venus à elle spontanément, les voies du salut. Aucune considération de caste n'intervient dans l'acceptation d'un moine: la décision d'observer les vœux suffit. Une femme peut, autant qu'un homme, prétendre à la délivrance ; elle trouve des monastères qui accueillent les personnes de son sexe. A l'enseignement d'une certaine Yākinī, l'un des grands saints, Haribhadra (IXe siècle) devra sa conversion. La secte ne se contenta jamais, d'ailleurs, de prôner par l'exemple l'idéal de perfection. Elle sut définir une vie laïque relativement conforme à la règle jaina, quoique moins austère que la vie de couvent. Toutes ces nouveautés, nous allons les retrouver, presque identiques, dans le Bouddhisme.

CHAPITRE II

LE BOUDDHISME

A. Ses sources

Celui qui devait devenir le Bouddha, Gautama, surnommé Siddhārtha, naquit à Kapilavastu, sur les confins du Népal, dans une famille noble du clan des Çākyas, vers 560 avant notre ère. L'intuition de la vérité qui le consacra

« Illuminé », Bouddha, lui survint à Bodh-Gayā (province actuelle de Bihar), aux abords de 525. Il mourut à quatre-vingts ans, dans la quarante-quatrième année de sa prédication, en 480 environ, près de Kuçinagara, parmi ses disciples ([34]). Cette simple existence s'entoura vite de merveilleux: le sage aurait été fils d'un roi, Çuddhodana; sa mère, qui aurait porté le nom bien métaphysique de Māyā, l'illusion, aurait mis au monde l'enfant dans de prodigieuses circonstances. Devenu jeune homme, le prince aurait été pris de dégoût pour la gloire et les plaisirs; il aurait fui le palais paternel afin de se faire mendiant. La légende, et à sa suite l'art, ont illustré dans ses moindres détails cette biographie, que nous présentent de si diverse façon les récits fragmentaires du canon, l'épopée héroïco-philosophique du *Lalitavistara* et le poétique *Buddhacarita* d'Açvaghoṣa. Il y a plus: une interprétation entièrement mythologique, tenant le Bouddha pour un mythe solaire, intermédiaire entre ceux du Véda et ceux des religions postérieures, n'est certes pas plus fausse que les scènes traditionnelles consacrées par l'iconographie. On commettrait une téméraire partialité en choisissant parmi ces trois types de biographie: celle d'un personnage aux dates déterminées ou déterminables; celle d'une figure légendaire dont les gestes relèvent de la tradition; celle d'un symbole naturaliste. Se borner au premier point de vue, sous prétexte de positivité, serait une façon très sûre de pécher contre la positivité, car on méconnaîtrait des aspects essentiels de la notion du Bouddha, dont le plus « raisonnable » n'est pas le plus « historique ». Ainsi, l'on ne saurait douter que le sage des Çākyas, Çākyamuni, ait possédé certains attributs en commun avec le dieu Viṣṇu, ni que le Tathāgata, « arrivé » à l'intuition absolue sans la faveur d'aucune divinité, soit devenu lui-même une sorte de dieu suprême. Humanité, surnaturel, histoire, légende concernent telle ou telle des faces mul-

tiples de ce personnage qui, sans demeurer tout à fait extérieur à l'ordre des phénomènes, est autant une idée qu'un homme.

En d'autres termes, la conception du Bouddha n'apparaît pas moins fonction du Bouddhisme, que celui-ci a pu être la création du Bouddha. Mais ce dernier point de vue ne se justifie que par une restitution hypothétique des événements, tandis que le premier résulte de l'histoire même. A prétendre expliquer par une biographie et par une doctrine individuelle le Bouddhisme même primitif, on s'enfermerait en un cercle vicieux, car nous n'atteignons le fondateur qu'au travers des productions ultérieures de la secte. Au lieu donc de chercher à comprendre le Bouddhisme d'après l'œuvre d'une personnalité, il faut puiser notre information aux sources les plus anciennes, en extraire une notion objective de la société bouddhique et induire par ce biais le contenu de la pensée initiatrice.

Les traités bouddhiques les plus anciens ont été réunis en canon, œuvre bigarrée d'au moins sept ou huit siècles ([35]). La constitution de ce corpus pose des problèmes analogues à ceux que soulève la formation d'un « Véda » au sein de la caste brahmanique. Il ne s'agit pas, cette fois, d'utiliser de très vieux textes pour des fins liturgiques, mais, parmi beaucoup de traditions relatives à ce qu'avait prescrit le maître, de recueillir les plus édifiantes pour l'instruction des fidèles. Ici encore c'est la diversité, non l'uniformité, qu'il faut placer à l'origine: de même que des dynasties de brahmanes colligèrent des recueils distincts (saṃhitās) d'hymnes et de formules, maintes collectivités entreprirent, chacune pour son usage, de dresser une somme des documents auxquels on reconnaissait une autorité. Ainsi se forma, au foyer même du Bouddhisme, dans la vallée moyenne du Gange, une pluralité de canons, que reflète la diversité

de ceux que conservent les traditions palie, sanscrite, tibétaine, chinoise, d'autres encore; en effet sous la multiplicité des idiomes en lesquels furent ultérieurement traduits les documents indiens, des originaux parfois identiques, mais souvent distincts se restituent à l'examen linguistique. Si prévalent qu'apparaisse à telle école d'indianistes le prestige du corpus pali, rien ne justifie la supposition que l'un d'entre ces corpus soit plus authentique que les autres, en ce qui concerne du moins le vieux fonds bouddhique, car il put advenir qu'un canon d'élaboration tardive, le chinois, par exemple, fît place à beaucoup d'œuvres postérieures à l'ère chrétienne ([36]).

La multiplicité foncière des rédactions, même indiennes, du canon primitif ne doit pas solliciter l'intérêt des seuls philologues. Elle rend évident ce fait, que le Bouddhisme procède des Bouddhistes autant que du Bouddha. Elle atteste, au sein de la communauté, une multitude de sectes qui se muèrent en autant d'écoles philosophiques, car toute tradition indépendante éprouva quelque jour le désir de justifier en raison sa propre autonomie. Toutefois, cette pluralité illustre à sa façon la riche unité de la vie bouddhique, bien que le succès de la discipline nouvelle ait résulté en partie de ce qu'elle se fondait sur des règles antérieures, et que sa parenté avec le Jainisme ait témoigné d'une morale douée d'une certaine généralité. Au surplus, si divers qu'apparaissent les canons, ils présentent des analogies de plan, tant par leur distribution en trois « corbeilles » (piṭakas) que par leur classement à l'intérieur de chacune d'elles. Par contre il ne faut pas méconnaître le simplisme de la conception que se firent les Bouddhistes de leur propre histoire: avec le préjugé de l'unicité du canon s'évanouit toute plausibilité de la tradition selon laquelle les textes sacrés auraient été fixés en trois conciles successifs, tenus au cours des deux premiers siècles. Fiction, ce synode

qu'auraient composé les Anciens (Sthaviras), au lendemain de la mort du Maître, et au cours duquel, à Rājagṛha, les disciples Ānanda et Upāli auraient récité l'un la totalité des Discours imputés au Bouddha, les *Sūtras*, l'autre les traités disciplinaires, *Vinayas*, renfermant les règles de la communauté. Invention de l'imagination monastique, cette réunion à Vaiçālī, un siècle après, destinée à réviser le canon, ainsi qu'à résoudre dix apories pratiques qui auraient donné lieu à la scission des Mahāsaṃghikas ([37]). Événement peut-être historique, mais magnifié par la tradition, ce concile de Pāṭaliputra, un siècle encore plus tard (253 ?), où l'empereur Açoka aurait convié les Bouddhistes, désormais en possession de leur troisième « corbeille », l'*Abhidharma* ou réflexions sur la loi. Les premiers faits avérés ne remontent pas au delà du premier siècle avant notre ère: c'est d'une part une assemblée singhalaise qui rédige les textes palis, en 89; de l'autre, à l'extrémité de l'Inde, une assemblée cachemirienne qui fixe le canon sanscrit d'une certaine école, celle des Sarvāstivādins.

Le fonds primitif de cette littérature comprend deux éléments: des règles disciplinaires et un stock de légendes. La fraction agissante de la société bouddhique est la communauté des moines et des nonnes. Obéir à la discipline d'un ordre, pratiquer non une ascèse indépendante et individuelle comme celle des Yogins, mais une ascèse indentique pour tous les membres de la collectivité, c'est, aux abords du ve siècle, un idéal nouveau, mais déjà répandu, puisque nous le constatons chez les Cārvākas et les Jainas comme dans le Bouddhisme. A l'intérieur de ces sectes, le mode de vie importe au moins autant que les opinions: c'est à des divergences relatives à la pratique, plus qu'à des discussions doctrinales, qu'on impute la formation des schismes. La variété des récits concernant la vie du Maître

n'apparaît que pour justifier, selon la multiplicité des églises ou des chapelles, la distinction des ordres. Mais toutes ces règles ont pour substrat commun les thèmes moraux où s'exprime, à part de la spécificité des sectes, un même idéal impersonnel de moralité, celui que traduisent, dans le Bouddhisme, le *Dhammapada* et le *Sutta-Nipāta*. Pareillement les récits qui confirment par des biographies édifiantes la valeur des prescriptions disciplinaires, s'alimentent à cette source inépuisable, les contes populaires, tout prêts à se muer en jātakas ou récits relatifs aux vies antérieures du Bouddha ; les fables, patrimoine commun aux diverses civilisations asiatiques. Tel dogme à la fois bouddhique et jaina, celui par exemple des Pratyekabuddhas, procède ainsi de légendes sans doute bien antérieures à la distinction de ces deux traditions. C'est par ses origines anonymes et collectives que le Bouddhisme apparaît dès le début comme une religion, sur laquelle on s'est mépris en réduisant son principe à une pure et simple philosophie ([38]).

Cette réserve faite, il n'en est pas moins vrai que le système bouddhique, même le plus ancien, présente un aspect intellectualiste plus accentué que tout autre corps de doctrine du même temps. L'ascétisme n'y joue qu'un rôle subalterne, beaucoup moins décisif que dans le Jainisme; on proclame que le Bouddha reconnut la vanité des mortifications, après s'y être adonné autant que quiconque; mais ce qui l'a fait Bouddha, c'est un acte d'intelligence. La conduite implique ainsi une doctrine, dont on attribue le mérite au Maître. Si donc, au point de vue de la reconstitution historique des premiers âges, les textes de discipline (vinaya) offrent la principale valeur, c'est la portée spéculative de la doctrine qui doit prévaloir dans l'interprétation de la foi bouddhique. Aussi étroitement connexes que les trois « corbeilles », apparaissent les trois

« joyaux » (triratna), instruments du salut: la communauté, Saṃgha; la loi, Dharma; le Bouddha. Toutefois, alors même que la figure du Maître incarnerait l'idéal de la secte plutôt que son prototype, cette figure jouerait dans le système un rôle central, celui de la pensée directrice.

B. Sa plus ancienne doctrine

La pensée du Bouddha est obsédée par un seul et unique problème : celui que pose la douleur humaine. Selon la légende, le futur Bouddha, prince jeune, élégant, élevé dans le luxe loin des misères du monde, sortit un jour de ses immenses parcs : or il aperçut aussitôt un mendiant couvert d'ulcères, et se lamentant ; puis un vieillard rendu impotent par l'âge; et encore un convoi funèbre. Maladie, vieillesse, mort: sous ces trois formes, la douleur assaille tous les êtres. Les plaisirs sont transitoires et nous ramènent inévitablement à la souffrance. De plus, en vertu de la loi de l'acte, qui s'impose à tout être, dieux ou hommes, chaque activité trouvera, dans les autres existences où nous acheminera la transmigration, sa rétribution méritée, peine ou récompense ; il en sera de même de la vie future à l'égard de l'existence suivante, à l'infini. Nous voilà condamnés à toujours agir, à toujours souffrir. Cette croyance à la transmigration, le Bouddha se l'est appropriée avec une singulière énergie, pour rechercher, en un tenace effort de réflexion, par quel moyen nous pouvons espérer de nous évader de la douleur.

Le fond des choses s'exprime en quatre vérités « saintes » (ārya satyāni): Ce monde est douleur; la douleur provient d'une origine qu'il faut découvrir; cette découverte indique

le moyen de supprimer la douleur; on s'achemine à la suppression de la douleur par divers sentiers qu'il importe de connaître. Le problème religieux ou métaphysique se calque de la sorte sur celui qu'affronte le médecin : il s'agit de porter un diagnostic et de saisir, à travers la nature de la maladie, quel doit être le remède efficace. La compréhension de l'une et de l'autre s'obtient à la faveur d'une argumentation, qui est le premier raisonnement systématique construit par la spéculation indienne. Cette argumentation découvre et précise de quelle façon, ou plus exactement, selon quelles conditions (nidāna) se produisent, par enchaînement, les phénomènes ; elle fournit une théorie de la « production conditionnée » des phénomènes (pratītya samutpāda) ([39]).

La douleur (duḥkha), la vieillesse (jarā), la mort (maraṇa): voilà le point de départ. Pourquoi la mort ? parce que nous sommes nés; ce qui naît doit mourir. Pourquoi la naissance (jāti) ? parce que nous existons, et que naître et mourir sont deux manières d'exister, la mort nous ramenant à la vie, comme la vie à la mort. Pourquoi l'existence (bhava) ? parce que nous éprouvons de l'attachement (upādāna) pour ce qui entretient, alimente notre existence ; en particulier de l'attachement pour les agrégats (skandha) ou facteurs physiques, intellectuels, moraux, dont dépend notre vie. Pourquoi l'attachement, la tendance à s'approprier quelque chose d'extérieur ? parce que, malgré nos maux, nous avons « soif » (tṛṣṇā) de vivre. Pourquoi la soif, ce désir ? parce que, doués de sensation (vedanā), nous recherchons les sensations agréables. Pourquoi la sensation ? parce qu'il y a contact (sparça) entre nos organes et les objets. Pourquoi le contact ? parce que nous possédons six sens — y compris le manas ou intellect — et qu'à ces organes sensoriels correspondent six « domaines » (ṣaḍāyatana), six sortes de réalités

objectives. Pourquoi ces domaines ? parce que toute chose individuelle, étant composée d'un élément conceptuel et d'un élément corporel, est à la fois « nom et forme » (nāmarūpa). D'où viennent les noms et formes ? du fait qu'existe la connaissance (vijñāna), c'est-à-dire à la fois l'opération de connaître et un principe spirituel capable de connaître. D'où vient la connaissance ? de ce que diverses prédispositions constituent notre nature, en fonction de nos actes passés (saṃskāras): notre manière d'être actuelle dépend en effet, de par la loi de transmigration, de notre conduite antérieure (esse sequitur operari); il faut voir là une explication de la totalité de notre être par cette persistance du passé dans le présent que nous admettons, nous autres, en parlant d'hérédité, de mémoire, de facultés innées. D'où viennent ces prédispositions ? Nous touchons ici au fond de la doctrine: elles viennent de l'ignorance (avidyā). Si nous possédions la science véritable, nous ne tomberions pas dans les préjugés qu'impliquent nos prédispositions. Cette ignorance ne doit pas se concevoir uniquement comme absence de connaissance vraie; elle a une quasi-réalité ontologique : c'est l'être en tant qu'illusoire; le non-être, si l'on veut, mais en tant que décevant, et faisant croire à tort en sa réalité. Cette non-connaissance, cette erreur ou illusion, voilà le principe ultime au delà duquel on ne saurait remonter. Il n'y a pas lieu de demander d'où vient l'ignorance: elle se suffit à elle-même. Tenant ce premier anneau de la chaîne, le maître se complaît à réfléchir alternativement sur cet argument régressif et sur l'inverse construction progressive des douze conditions à partir de l'ignorance jusqu'à la douleur, la vieillesse et la mort. Ces deux processus se confirment l'un l'autre; par leur décisive compréhension, le sage des Çākyas devient ainsi l'illuminé, le Bouddha.

La liste des nidānas se présente dans les textes avec de nombreuses variantes. Mais ce qui est certain et d'im-

portance capitale, c'est d'abord que cette théorie des conditions productrices des phénomènes rattache, en intercalant des intermédiaires, la douleur à l'ignorance comme la conséquence au principe; et c'est ensuite que cette doctrine spéculative enveloppe une foi en notre liberté, une invitation à nous affranchir, car il dépend de nous non pas d'arrêter le fonctionnement de l'engrenage fatal une fois que nous y sommes pris, mais de ne point nous y engager. Lu de 12 à 1, en progression, le pratītya samutpāda fournit une théorie de l'existence empirique, expliquant que la souffrance est l'inéluctable conséquence de l'ignorance; en d'autres termes, une doctrine de l'être phénoménal, ou de la servitude. Si nous transmigrons d'existence en existence, à jamais, la raison en est que la douleur suppose l'ignorance et que l'ignorance engendre la douleur. Nous tournons dans ce fatal cercle vicieux, constitutif de notre vie et de ce que nous prenons pour réel, comme l'écureuil à qui sa course folle, accomplie dans sa cage tournante, ne donnera jamais la clef des champs. Mais lu de 1 à 12, en régression, l'argument nous montre avec assez de clarté les conditions de notre misère pour nous indiquer le moyen d'y échapper: pourvu que nous refusions de participer à l'ignorance, puis de consentir à chacune des causes d'égarement qui s'ensuivent, pourvu que nous détruisions (nirodha) tour à tour ces mailles de notre servitude, nous acquérons, par la connaissance du salut, le salut même. Ces deux processus qui se recouvrent point par point, se compensent aussi: car le Bouddhisme équivaudrait à un pessimisme absolu, s'il s'en tenait à l'ordre 12-1 de la formule, tandis qu'en ouvrant la voie de la délivrance il mérite d'apparaître comme un intégral optimisme. L'ineffable joie dont se repaît le bienheureux après l'acquisition de la bodhi (illumination) ne se justifie que si une issue a été découverte dans le labyrinthe de la transmigration: pour la rechercher, il a fallu suspendre la course folle

et aveugle — ce que symbolisent les attitudes impassibles de l'iconographie; — remonter par la pensée à travers les étapes parcourues — ce que symbolise l'attitude méditative, jusqu'à l'obtention d'un terme logiquement premier où se repose l'esprit, point d'appui où se suspend la chaîne entière; d'où la béatitude définitive empreinte sur le visage. Si la plastique avait voulu figurer, sous forme humaine, le pratītya samutpāda tel qu'il se comprend dans l'ordre 12-1, elle eût, comme la plastique chrétienne, façonné un Dieu torturé. Mais la littérature bouddhique s'est plu à semer avec profusion, sans pessimisme, avec au contraire l'enivrement de la vérité conquise, jetée à tous les échos par une intense propagande, la formule 1 - 12, expression même de l'erreur, mais de l'erreur transpercée, par là même évanouie, désormais inoffensive et même salvatrice. Quoi de plus conforme à l'essence de toute philosophie, que d'offrir une théorie du monde qui ait pour contre-partie une doctrine de morale et de sainteté ?

Grâce à cette théorie des douze conditions, nous tenons les deux premières vérités, la nature et l'origine de la douleur. Par là même nous disposons du moyen de supprimer la souffrance: il suffit d'extirper les facteurs qui la suscitent. Plus de naissance, plus d'attachement, plus de désir; dès lors s'évanouiront la sensation comme le sensible et aussi l'individualité; il n'y aura plus de connaissance, plus de manières d'être, plus d'ignorance. Une fois avertis des conséquences de l'ignorance, nous sommes libérés de l'ignorance: saisir cette théorie des causes, c'est s'affranchir de la causalité, pénétrer l'ignorance revient à découvrir ce qui de la vérité nous est accessible. Ainsi le Bouddha n'attend son salut de l'intercession d'aucune divinité: il ne l'obtient que de son propre effort pour comprendre: l'erreur cessant d'être erreur dès qu'elle est connue, la connaissance à elle seule nous gagne la délivrance.

Il y a lieu cependant de prescrire à la conduite de la vie l'observance de certaines vertus, parce qu'elles favorisent l'acquisition de la connaissance: si rigoureux qu'il soit, l'intellectualisme bouddhique n'exclut pas, il appelle une discipline morale. Voilà ce que désigne la quatrième et dernière vérité sainte: le chemin qui conduit à la suppression de la douleur. Puisque le salut réclame que l'on coupe court aux conditions de l'erreur, la morale se présentera comme un ensemble de préceptes négatifs, autant de restrictions enjointes aux diverses formes du désir égoïste: ne tuer aucun vivant; ne pas voler; ne pas convoiter la femme d'autrui; ne pas mentir; ne pas s'enivrer. Telles sont les principales règles, obligations exigibles de tous les hommes. Il faut se soustraire à l'impureté pour se dégager de l'erreur. Les seules vertus positives sont celles qui confèrent la science: la méditation et la sagesse. Or, pour qu'elles soient réalisables, pour que la vie se puisse consacrer à la connaissance, il ne suffit point de pratiquer, en une existence solitaire, le renoncement et l'austérité, il est désirable que les zélateurs de la doctrine, à proportion de leur mépris pour les prétendues nécessités de cette vie fallacieuse qui est celle du monde, se soumettent à une organisation commune qui pourvoie à leurs plus élémentaires besoins corporels en même temps qu'à leur instruction spirituelle. Une communauté de moines mendiants: voilà l'existence qui convient à ceux qui rejettent autant que possible tout compromis entre l'erreur et la vérité, pour se consacrer au vrai. Il y aura donc des laïques auxquels suffira un demi-renoncement, qui se réduira en fait à une conduite honnête et droite, et des moines qui porteront au maximum désintéressement et pureté, en vue d'ailleurs de ce seul but: se procurer la connaissance. Le laïque s'honorera en subvenant aux nécessités du moine, le moine se parera de mérites surérogatoires en répandant la vraie doctrine et en exerçant, par des moyens souvent puérils

mais touchants, une active bienveillance non seulement à l'égard des hommes, mais à l'égard de tout ce qui souffre, la nature entière.

Cette théorie se proclame elle-même une doctrine de la « voie moyenne » (madhyamā pratipad), juste milieu entre deux extrêmes (Saṃy.Nik., II 20, 23, 61, 76). Elle prêche une attitude équidistante entre la vie commune, complaisante aux passions, et l'ascétisme qui s'acharne en vain à torturer le corps. Dans l'ordre spéculatif, elle s'abstient de toute affirmation sur la nature « en soi » de l'être, rejetant aussi bien le dogmatisme nihiliste des mécréants (nāstikas) que le dogmatisme ontologique des brahmanes (astikas). Ni oui, ni non, les questions métaphysiques ne sauraient comporter d'autre réponse.

L'agnosticisme ainsi défini repose sur un relativisme. Chacun des dix termes intercalés entre le point de départ et le point d'arrivée est régi par un terme voisin et commande l'autre terme contigu; le nidāna, conditionnant et conditionné à la fois, atteste une forme de relativité extérieure à l'idée de cause productrice (hetu) et à celle de condition permanente (pratyaya). La teneur générale de l'argumentation se présente ainsi: « ceci étant donné, cela est donné »; formule qui se laisse généralement interpréter en régression vers les conditions antérieures ou en progression vers les conséquences ultérieures. « Si ceci est, cela est; si ceci surgit, cela surgit; si ceci n'est pas, cela n'est pas; si ceci est détruit, cela est détruit » (imasmiṃ sati idaṃ hoti; imass' uppādā idam uppajjati; imasmim asati idaṃ na hoti; imassa nirodha idaṃ nirujjhati. Mahāvagga). L'objet propre de la loi (dharma) est de signaler cette foncière relativité des phénomènes (dharmas); « les formes d'existence produites par une cause, le Tathāgata [l'Arrivé, épithète du

Bouddha parvenu à sortir de la transmigration] énonce leur cause; et leur destruction aussi le grand çramaṇa (religieux) la proclame (ye dhammā hetuppabhavā teṣāṃ hetuṃ Tathāgato āha teṣāñ ca nirodho evaṃvadī mahāsamaṇo, ibid.).

Un tel point de vue, malgré le parti pris d'agnosticisme, entraîne sinon toute une ontologie, du moins toute une métaphysique. D'abord un phénoménisme radical. Le monde, tant objectif que subjectif, n'est d'outre en outre que saṃsāra, génération mutuelle des douze nidānas. En particulier notre individualité n'offre ni consistance ni permanence: notre corps ne consiste qu'en devenir, notre personnalité ne se compose que de l'agrégat de cinq sortes de phénomènes, fragiles et fugaces, chancelants « étais » (skandha) de notre individu. Cette masse qui nous constitue, ces «épaules » qui nous soutiennent comme, dans certaine mythologie, celles d'Atlas supportent le ciel — autant d'aspects de la notion de skandha — ce sont les éléments matériels (rūpa, la forme), les sensations (vedanā), les perceptions (saṃjñā), la discrimination (vijñāna), les tendances (saṃskāra). Aucun de ces facteurs n'a d'unité ni de permanence; chacun est multiple et divers. Les représentations grecques du πάντα ῥεῖ, de l'insaisissable Protée, peuvent illustrer, par métaphore, une semblable conception. A fortiori la résultante de ces facteurs, le moi, ne possède aucune consistance; nulle erreur ne serait pire que de lui supposer une existence en soi (satkāyadṛṣṭi). Pour protester contre le substantialisme brahmanique, les Bouddhistes édifient, outre une physique phénoméniste, une « psychologie sans âme » qui, en opposition aux Upaniṣads, proclame l'inexistence de l'ātman: anātmatā (pali anattā).

Par une singulière méprise, plus d'un indianiste s'étonna de trouver côte à côte, dans les anciens textes

bouddhiques, l'affirmation de la rétribution des actes et celle de la non substantialité du moi; on a semblé croire que la transmigration impliquait des âmes douées de permanence, alors qu'au contraire saṃsāra et anātmatā n'étaient que deux corollaires de l'universelle relativité. Les Bouddhistes nient non le moi ou l'esprit, mais le caractère absolu du moi ou de l'esprit; et la transmigration leur apparaît un devenir en fonction de conditions qui, pour revêtir dans une large mesure un aspect moral, n'en demeurent pas moins relatives. Rien de plus cohérent que l'admission d'un moi phénomène (pudgala), simple loi de succession entre phénomènes connexes, et l'admission d'un univers phénomène fait de vicissitudes toujours changeantes mais en mutuel enchaînement. Ici et là, quoique soit exorcisé le fantôme de la substance autant qu'il pourra l'être chez un David Hume, la régularité, la rationalité de la transformation compensent l'absence de fixité; le relativisme trouve dans une causalité dont le pratītya samutpāda fournit la formule, non pas sa contrepartie ou son correctif, mais sa justification.

Le phénoménisme inhérent à l'embryon de physique et à l'ébauche de psychologie qu'implique l'enseignement du Bouddha impose non seulement une métaphysique du donné, mais une métaphysique de ce qui doit être, de la délivrance. Si notre existence empirique, complète servitude morale, ne consiste qu'en relativité soumise à des conditions, l'évasion hors de cette relativité doit apparaître à quelque degré comme l'atteinte d'un absolu. Il en va bien de la sorte malgré le ferme propos de ne pas théoriser sur ce qu'on trouve par delà les phénomènes, en transcendant le moi et le saṃsāra. Ce qui s'obtient alors, et qui n'est ni un objet ni un état de nous-même, c'est ce que désigne le mot de nirvāṇa ([40]). Pour éviter tout dogmatisme le Bien-

heureux assure que ce n'est ni l'être, ni le néant; qu'en tout cas ces deux interprétations ontologiques ne nous importent en rien.

Il préfère déclarer que c'est « l'extinction » du désir, alors qu'au contraire une intense nostalgie soulevait l'âme brahmanique vers le Brahman dans lequel elle aspirait à s'absorber. Mais cette solution ne peut satisfaire, car si le principe de tout mal est l'ignorance, comment n'en pas conclure que le salut dépend de la possession du vrai ? Le sage des Çākyas résiste pourtant à la tentation de trop affirmer: ce peut être assez pour nous libérer, de nous affranchir de l'erreur, sans qu'il soit besoin d'ambitionner l'obtention d'un inconditionné. Certes les mots alors nous trahissent: l'illusion du moi une fois dissipée, ambition, obtention n'offrent plus de sens ; des caractères négatifs offrent non seulement la plus sage, mais la moins fausse description du nirvāṇa. Et pourtant, par constraste avec la misère, la déception de cette existence, il semble difficile de ne pas supposer dans la situation du délivré un comble de béatitude, une perfection de connaissance. De fait, le sage qui atteint la bodhi conquiert dès ici-bas, si l'on peut dire, cette manière d'être absolue, cette complète autonomie que les Jainas appelaient kaivalyam, et qui témoigne de l'état de « délivré-vivant », jīvanmukta. Le nirvāṇa qui, en principe, ne doit pas être un état psychologique, fût-ce une exceptionnelle extase, paraît néanmoins susceptible de se laisser éprouver dès cette existence même, quand sont consumés les feux du désir, écartés les voiles de l'illusion, torréfiés et comme stérilisés les germes (bīja) des futures renaissances: alors la vie du saint se termine dans la certitude qu'aucune autre ne peut la suivre, comme achève de s'éteindre une lampe dont l'huile ne sera pas renouvelée, comme cesse peu à peu de tourner la roue que le potier n'actionne plus. Pré-

cisons cependant que cette doctrine du nirvāṇa sur terre, prélude du nirvāṇa de l'au-delà, pour ancienne qu'elle soit, ne saurait s'appliquer à la biographie du Maître, qui n'entra, nous assure-t-on, dans cette quasi-éternité qu'au moment de sa mort, bien qu'il eût obtenu quarante-quatre ans auparavant l'omniscience. La nécessité de laisser une place aux années d'apostolat s'opposait à l'identification, pourtant suggérée par la doctrine, de l'état du Bouddha (Buddhatā) et du nirvāṇa.

La principale originalité spéculative du Bouddhisme primitif réside en ce mélange de rationalisme et d'agnosticisme. Il admet, sur la seule autorité de la raison, la théorie des quatre vérités et de la production inconditionnée des phénomènes, mais supposant que la raison a de la sorte épuisé sa tâche, il tient toute autre recherche pour oiseuse et inutile au salut. On jugera par là dans quelle mesure cette doctrine est religieuse, dans quelle mesure philosophique. La méfiance à l'égard de la réflexion désintéressée, appliquée à d'autres sujets que la recherche directe du souverain bien, atteste une attitude fréquente chez les grands initiateurs religieux. Mais la conviction que la clef de la délivrance ne se trouve que dans la connaissance des conditions phénoménales, et l'idée d'en faire la démonstration en intercalant une dizaine d'intermédiaires entre les certitudes extrêmes, la souffrance et l'ignorance : voilà des témoignages de rationalisme dont l'évolution ultérieure de la pensée indienne montrera toute l'importance. Pour avoir participé de l'ascète et du philosophe, du yogin et du sophiste, à une époque où ces types s'opposaient encore, le Bouddha effectua une œuvre à la fois religieuse par son but et philosophique par sa méthode. Il ne suffit pas de dire qu'il servit la cause de la pensée libre par sa réflexion indépendante des dogmes antérieurs, par

sa persuasion que le salut dépend de la connaissance, par son ébauche de méthode démonstrative. Il l'a servie avec plus d'efficacité encore, peut-être, par son partiel agnosticisme, car la pensée ne connaît pas de plus vif stimulant que la limite même qu'on prétend lui assigner. L'agnosticisme du Bouddha ouvrit sa voie à la réflexion indienne, comme celui de Socrate a provoqué l'essor métaphysique de la Grèce, celui du primitif Christianisme suscité la dogmatique chrétienne, celui de Confucius la philosophie chinoise, celui de Muḥammed la spéculation de l'Islām. Bien plus, il l'a lui-même inaugurée en posant, tantôt pour refuser de les résoudre, tantôt pour les résoudre en une ambiguïté grosse de problèmes nouveaux, les questions que l'avenir explicitera.

* * *

L'éclosion presque simultanée du Jainisme et du Bouddhisme ne saurait passer pour un hasard de l'histoire. Le parallélisme de leur évolution ultérieure protesterait contre une semble interprétation, car il témoignera de principes communs aux deux sectes. Communauté si manifeste, qu'on a pu, sans fondement historique assuré, mais sans absurdité spéculative, tenter de ramener l'une à l'autre les deux traditions. La Bouddha Gautama, selon certains Jainas, ne ferait qu'avec cet Indrabhūti Gotama, que des textes mentionnent comme disciple infidèle du Mahāvīra ([42]). D'autre part des indianistes tels que Colebrooke, Wilson, Lassen, Weber et encore A. Barth ont tenu le Jainisme pour une secte bouddhique dissidente ([43]). La première

hypothèse tire de trop grosses conséquences d'une similitude partielle de nom; la seconde heurte la tradition, qui présente le Jina comme légèrement antérieur au Bouddha. Mais les deux religions naissent d'une même obsession d'échapper à la transmigration, croyance encore contestée par beaucoup d'esprits, mais éprouvée ici et là en une véritable hantise. Toutes deux prétendent conquérir le salut par un effort pour s'abstraire de la nature, effort surtout ascétique dans le Jainisme, mais effort qui, pour être plus intellectuel que pratique dans le Bouddhisme, n'en suppose pas moins une condamnation radicale de la vie selon les phénomènes. Toutes deux vénèrent non des êtres par nature transcendants, mais des hommes qui montrèrent la voie de l'affranchissement et pour ainsi dire devinrent, en dépit de la nature, transcendants. Le délivré porte ici et là mêmes noms, car les Jainas eux-mêmes l'appellent Bouddha, Tathāgata, et les Bouddhistes eux-mêmes le nomment Jina, Tīrthaṃkara; le mot de nirvāṇa s'imposa vite aux sectateurs du Mahāvīra comme à ceux du Çākyamuni. Les deux disciplines furent prêchées dans les mêmes contrées, à la même époque, donc dans les mêmes idiomes, par des apôtres également étrangers à la caste et au système brahmaniques, ce qui donne à penser que le Brahmanisme, en ces régions, était loin d'occuper alors une situation prépondérante: il s'en fallait de beaucoup que la moitié orientale de la vallée du Gange lui fût, au VIe siècle, possession assurée. Les doctrines que les Brahmanes vont taxer d'hérésie ne paraissent de la sorte ni constituées par des esprits qui se seraient soustraits à leur orthodoxie, ni répandues parmi des populations déjà brahmanisées. C'est un type nouveau de culture qui se répand dans un milieu soit aborigène, soit aryen. Ni l'une ni l'autre des deux religions n'a besoin, au cours de sa propagande, d'entrer en lutte contre les dogmes védico-brahmaniques

dont plus tard seulement elles institueront une critique; il leur suffit, pour véhiculer quelques très simples notions nouvelles: la condamnation des désirs, le goût du renoncement, la pitié universelle, d'utiliser le bagage anonyme du folklore et des fables, propriété commune des Dravidiens comme des Indo-Européens, susceptible de se muer, selon l'inspiration du conteur, en apologues édifiants bouddhiques ou jainas ([44]).

Autant nous tenons à signaler comme nouveau ce type de culture, autant nous craindrions de ne pas marquer assez nettement ses attaches avec les idées indiennes précédentes. A aucun moment, moins encore avant le VIe siècle qu'après, les idées brahmaniques n'ont accaparé tout l'esprit indien; le caractère extra-brahmanique des deux religions ne doit donc pas faire méconnaître ce qu'elles impliquent d'un fonds antérieur, ce que même elles possèdent en commun avec le Brahmanisme. Quoiqu'il n'y joue qu'un rôle subalterne, le panthéon védique n'est point ignoré des canons hérétiques. L'absorption de l'âme individuelle dans le Brahman-Ātman, selon les Upaniṣads, s'oppose au nirvāṇa bouddhique en ce qu'elle implique la fusion en une âme supérieure, en un principe de vie intégrale, alors qu'au contraire le nirvāṇa s'acquiert en exorcisant l'apparence de l'âme, en renonçant à la vie. Toutefois, dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de fuir le phénomène, d'échapper au relatif et les seuls caractères qui conviennent à l'absolu brahmanique sont des négations, de même que le nirvāṇa se reconnaît à la suppression des apparences. Aussi la Bhagavad-Gītā pourra-t-elle parler d'un « nirvāṇa brahmanique », ou « extinction dans le Brahman » (brahmanirvāṇa, V. 24). D'autre part le kaivalyam jaina, dans lequel l'âme s'isole en sa pure authenticité, exempte de compromission et de souillure avec ce qui diffère de sa substance, cet état coïncide avec le salut,

tel que le comprend la brahmanique philosophie du Sāṃkhya. Le Çākyamuni passe pour avoir eu pour maîtres des adeptes du Yoga ([45]) ; et c'est à leur instigation qu'il mena d'abord une vie d'austérités. La parenté de l'ascèse jaina avec celle des yogins ne fait pas de doute, non plus que la ressemblance entre l'intellectualisme du Sāṃkhya et celui des Bouddhistes, qui cherchent également la délivrance dans la pure connaissance. Les Upaniṣads anciennes, presque contemporaines de la fondation du Bouddhisme, renferment des raisonnements d'un agencement moins lucide, d'une connexion moins rigoureuse, mais tendant au même but que le pratītya samutpāda ([46]). Bien que l'idée soit nouvelle, de concevoir l'affranchissement comme une route à parcourir (mārga), qui par suite ne doit être indiquée que par quelqu'un qui déjà l'a frayée, c'est-à-dire par un homme éminemment sage, la conception de la loi (dharma) proclamée par un tel personnage, et non plus fondée par les dieux de toute éternité, apparaît une transposition dans les faits religieux, de la vieille notion politique du souverain, promoteur et gardien de la justice (dharma). Le Tathāgata, le Jina accomplissent une fonction royale en instituant l'ordre de la vérité comme le monarque établit celui de la légalité, voire même de la vertu. La légende nous en instruit, lorsqu'elle dépeint le Bouddha mettant en mouvement, tel un roi, la « roue de la loi » (dharmacakrapravartana) ([47]) et lorsqu'elle le fait naître de souche royale. Pour un analyste de la civilisation indienne, les dieux justiciers, Mitra et Varuṇa furent les prototypes des rājas et les souverains humains, les prototypes des Bouddhas. Du Véda aux Nikāyas passe, à peine modifiée, une même conception de la loi, dont le stade intermédiaire se trouve conservé dans les traités de science politique.

UNIVERSITAS O. M. I.

QUATRIÈME PARTIE

LA PENSÉE SECTAIRE PRIMITIVE ET LA NOUVELLE SYNTHÈSE BRAHMANIQUE

CHAPITRE I

RELIGIONS POPULAIRES

A. Dieux nouveaux. — Les deux siècles qui précédèrent, ainsi que les deux siècles qui suivirent le début de l'ère chrétienne ont vu se constituer une littérature brahmanique très touffue, très diverse, mais qui témoigne de croyances plus nouvelles encore que les postulats des doctrines hérétiques. Les documents qui renferment à cet égard la plus riche documentation sont les épopées du *Mahābhārata* et du *Rāmāyaṇa*, sur la signification desquelles nous aurons à nous expliquer, mais que nous ne prenons, quant à présent, que comme sources d'information sur ces croyances.

En opposition à la pensée brahmanique, système doctrinal d'une caste, la pensée des Jainas et des Bouddhistes, qui en fait ne tient aucun compte d'une classification des hommes fondée sur la naissance, nous apparut préparée, propagée par l'activité de sages étrangers au sacerdoce, mais membres de la caste nobiliaire, la seule qui, en dehors des brahmanes, possédât instruction et loisir.

C'est maintenant, si l'on peut dire, la religion du tiers-état qui pour la première fois va transparaître dans ces textes littéraires; et nous entendons par là non seulement les croyances des deux castes inférieures de la société brahmanique, mais celles de la masse amorphe des sans-caste, où se mêlent, également méprisés des castes dirigeantes, les « déclassés », les étrangers, les esclaves de couleur, les parias, les survivants asservis des aborigènes. Dans ce chaos social, considérable par le nombre, pénètrent des influences brahmaniques, mais leur efficacité se montre faible sur des êtres ignorants des doctrines de l'élite, non admis au même culte, surtout possédés eux-mêmes par des croyances extérieures à celles des classes dirigeantes. Si repliés sur eux-mêmes que veuillent vivre les brahmanes, ils ne peuvent plus tenir pour négligeable cette quantité humaine sans cesse grossissante: toute tentative de leur part pour garder leur prépondérance aura pour rançon quelque altération de leur authentique doctrine par des concessions aux opinions comme aux superstitions de la foule ([48]).

Les épopées attestent l'existence de cultes dont nous ne trouvons dans aucun texte antérieur nulle mention, mais qui ne semblent point récents vers le début de notre ère. Leur origine populaire fait l'objet d'affirmations précises auxquelles on n'a guère prêté l'attention qu'elles méritent, parce qu'on les considérait à la lumière d'interprétations brahmaniques ultérieures, désormais prééminentes, et sans les comparer aux religions autochtones. Les données les plus caractéristiques concernent le culte de Kṛṣṇa et de Rāma, deux divinités exemptes de cet aspect naturiste que comportent les membres du panthéon védique, et non moins étrangères à cette vénération de la sainteté humaine qui tient lieu de religion dans les deux principales hérésies.

Les adeptes de ces cultes n'appartiennent à aucune caste particulière et se recrutent parmi les deux sexes; tandis que la révélation orthodoxe ne s'octroie qu'aux hommes, dans l'avenir les épopées seront enseignables aux femmes, selon le consentement explicite des brahmanes. Ce genre de communauté religieuse qui peut revêtir mille formes distinctes, mais qui s'oppose à l'exclusivisme sacerdotal, c'est « la secte ». L'organisation sectaire qui, à toute époque, étend son emprise sur la majorité des âmes indiennes, fut, dès les origines, rivale de la systématisation brahmanique, plus stricte, plus exclusive; les compromis d'ordinaire inconscients entre ces deux idéaux remplissent l'histoire de l'Inde religieuse. A bien des égards les partisans du Jina ou du Bouddha composent déjà deux sectes malgré l'allure aristocratique de l'ascétisme qui prévaut chez les premiers et de l'intellectualisme qui règne sur la doctrine des seconds. Dans la plupart des sectes la façon de vivre, le détail des opinions importent moins que le commun accomplissement de rites déterminés, sans connexion avec ceux que décrivent les Brāhmaṇas ([49]).

Il n'est point question, pour les sectes proprement dites — Bouddhisme et Jainisme exceptés — d'échapper à la transmigration; il s'agit d'écarter des puissances malignes, de conjurer des sorts, de préserver hommes et troupeaux des maladies. De telles pratiques font songer non à la théosophie des brahmanes, mais à ces humbles cultes dravidiens que nous constatons aujourd'hui encore en Kanara, en pays tamoul ou telugu; elles impliquent non la recherche de l'illumination suprême en l'absolu, mais la propitiation d'une divinité de tribu, homme ou femme ayant jadis appartenu au groupe, lui ayant procuré des biens ou des maux. On s'assure la faveur de cet être devenu surnaturel en lui sacrifiant des animaux, sans nul souci de ce respect de la

vie qu'impose très vite au brahmanisme la propagande bouddhique ou jaina ([50]).

A la lumière d'un rapprochement avec ces cultes grossiers, maints traits des légendes relatives à Kṛṣṇa, dont les épopées se font l'écho, s'éclairent d'un jour nouveau. Ce dieu « noir », élevé parmi des bergers, gardien de bœufs (gopāla), toujours prêt au rapt ou à la razzia, chevaleresque et félon comme un chef de brigands, ne ressemble pas plus, par les traits anciens et concrets de sa personnalité, au Brahman-Ātman des Upaniṣads qu'au Christ judéo-grec auquel on l'a comparé avec témérité. Par contre il s'apparente aux dieux des Dravidiens de race noire, rudes bouviers au culte sanguinaire. Ses origines humaines se trahissent jusque dans le Mahābhārata par l'abondance des épisodes peu édifiants dont il est le héros: les récits de ses orgies, de ses traîtrises y côtoient des textes où l'on célèbre sa perfection et son omnipotence. Son aspect primitif se manifeste, tout barbare, en quelques vers du *Harivaṃça* (3.808, sqq.), pourtant postérieur au Mahābhārata: « Nous sommes, dit le bouvier divin, des pâtres errant dans les bois; nos divinités à nous ce sont les vaches, les montagnes, les forêts ». Et cette profession de foi, il la proclame pour justifier son refus de s'associer à l'adoration du dieu védique Indra. Où trouver aveu plus ingénu de l'origine populaire, extra-brahmanique, du Kṛṣṇaïsme ? ([51]).

Les traits essentiels de la physionomie de Rāma se présentent sous un relief moins saillant, mais la légende rapportée par le Harivaṃça ne s'écarte guère de la vraisemblance en déclarant ce demi-dieu frère de Kṛṣṇa. Lui aussi a mérité d'être érigé en tueur de démons par les aventures brutales ou scabreuses qui signalèrent sa carrière de « héros ». Le portrait idéalisé qu'en donne le Rāmāyaṇa est ici hors de

cause, car il atteste une élaboration tardive des idées sectaires, plus artistique et plus savante à la fois que celle dont fait preuve le Mahābhārata.

Les épopées, même dans leurs parties les plus anciennes, ne nous fournissent d'ailleurs que des aperçus furtifs sur les cultes populaires à l'état fruste et natif. Elles nous dépeignent par contre avec complaisance soit une forme raffinée de ces religions aux origines si humbles, soit une accommodation des croyances des castes brahmanique ou kṣatriya aux dévotions de la foule. C'est de l'une ou de l'autre, sans doute de l'une et de l'autre façon qu'il convient de juger l'aspect le plus fréquent du Kṛṣṇaïsme dans le Mahābhārata. Kṛṣṇa s'y révèle prince belliqueux, digne d'incarner le type idéal des kṣatriyas; ses conseils au vieux roi Yudhisthira attestent son peu de goût pour la vie ascétique, comme ses exhortations au probe et scrupuleux Arjuna glorifient dans la guerre le mode le plus parfait de l'activité. Son rattachement à la famille des Pāṇḍavas, saluée par la légende épique comme une dynastie nationale, tient à cœur aux bardes du Mahābhārata: on le déclare fils de Vasudeva, le Brillant, divinité céleste, et Vasudeva est frère de Kuntī, l'épouse de Pāṇḍu. Or le Vasudévide, Vāsudeva est une divinité que vénérait le Nord-Ouest de l'Inde, au IIe siècle avant notre ère ([52]). Voilà déjà le bouvier transformé, comme naguère le sage des Çākyas, en prince accompli, le voilà même assimilé à un « dieu des dieux », roi de la terre et du monde. Afin de mieux annexer à l'Inde traditionnelle cette nouvelle recrue de son Olympe, on le proclame issu de l'antique souche royale des Bhāratas. Comment reconnaître plus nettement une provenance étrangère et une divinisation de fraîche date ?

Le dessin évident de s'assimiler le culte de Kṛṣṇa ne se manifeste pas seulement par des tentatives d'inspiration

kṣatriya; l'intervention des brahmanes, tendant au même but, se trahit dans l'effort pour identifier ce dieu reconnu depuis peu, à d'anciennes divinités védiques. Ainsi le Vāsudeva ne ferait qu'un avec un certain aspect du Brahman ou du Puruṣa, dénommé Nārāyaṇa, l'âme suprême en tant que réceptable des dieux et des hommes (nara), ou en tant qu'issue, comme l'œuf cosmique, des eaux primordiales (nārāḥ) ([53]). Ce Nārāyaṇa, invité par Nārada, dans le Çāntiparvan (Mbh. XII), à s'expliquer sur l'origine de l'être, se reconnaît consubstantiel au Vāsudeva, à Kṛṣṇa, même à Rāma. Mais ce n'est là qu'une abstraction falote, en comparaison de deux grands dieux que les brahmanes créèrent pour ainsi dire de toutes pièces, avec un minimum de données védico-brahmaniques antérieures, pour pouvoir accueillir sous une forme qui leur fût acceptable une nouvelle divinité populaire qui risquait de leur faire échec. Ces deux êtres, au concept desquels se trouvèrent ainsi collaborer l'artificialisme de la caste savante et la spontanéité indigène, conservèrent jusqu'à nos jours leur empire sur les âmes. Ils se nomment Çiva et Viṣṇu.

Çiva, sous son aspect originaire, mérite d'être le dieu des farouches tribus pastorales auxquelles appartient Kṛṣṇa: les forêts, les montagnes sont ses résidences favorites; avec les bandes qu'il commande, ses gaṇas, il régit les innombrables esprits de la nature; il patronne les humbles, qu'ils soient artisans ou voleurs de grands chemins. Il a pour doublet une déesse aux noms multiples, Parvatī, la Montagnarde; Durgā, l'Inaccessible; Kālī, la Noire; noms identiques à ceux que portent, aujourd'hui encore, des divinités dravidiennes. De fait, son prestige ne se conserva nulle part aussi vivace, aussi prédominant que dans l'Inde méridionale, où se maintiennent des sociétés d'aborigènes. Mais on confond avec Çiva, dès l'époque des épopées, un ancien

dieu védique, Rudra, qui préside aux tempêtes, mais qui, comme les génies autochtones, sème ou guérit les épidémies. La dualité d'attributions tant malfaisantes que salutaires appartient en propre à Rudra comme à Çiva: leur puissance, en soi nocive, devient favorable à qui sait s'en concilier l'appui; d'où les titres sous lesquels on les invoque pour s'assurer leurs bonnes grâces: Paçupa, protecteur du bétail; Çambhu, bienveillant ; Çaṅkara, bienfaisant; Çiva, propice. Sous son aspect le plus abstrait, ce dieu qui dispense la mort et la vie est Kāla, le Temps, destructeur et créateur universel. Mais loin de s'évanouir en un pâle concept, sa figure affecte un sauvage réalisme: ses attributs sont le phallus qui engendre, le trident qui anéantit; et le dieu, comme telle secte d'ascètes, entourne son visage couvert de cendres par une guirlande composée de têtes de mort ([54]).

Les épithètes de Mahādeva, grand dieu; d'Īçvara, Seigneur, également chères à la dévotion populaire, prête à révérer le surnaturel dans son uniforme totalité, sans chercher, comme la religion védico-brahmanique, à la spécifier sous la diversité des forces constitutives de la nature, ces mêmes épithètes conviennent, quoiqu'en un sens différent, à Viṣṇu autant qu'à Çiva. L'omnipotence de Çiva résulte de ce qu'il est le principe de tout devenir; celle de Viṣṇu, de ce qu'il pénètre tout. Le Viṣṇu védique personnifie le soleil, en tant que cet astre, qui parcourt les espaces, infuse lumière et chaleur aux trois divisions du monde: ciel, atmosphère, terre; d'où la légende de ses trois pas, qui le rendent coextensif à l'univers. Mais, quoique son influence s'étende ainsi bien au delà du ciel, ce dernier est son séjour suprême. (paramaṃ padam, Ṛgvéda, 1, 22, 20), celui aussi qui marque le terme de l'ascension des âmes (Kaṭha Up. III, 9); et c'est à la lettre qu'on le dit le plus élevé des dieux (Ait. Br. I, 1). En effet, ses manifestations sont des « descentes »

(avatāras) ([55]). Afin que ce mythe de la splendeur solaire rejoigne les croyances du peuple, les brahmanes se rémémorent la bienveillance (sumati, VII, 100, 2) que le Ṛgvéda prête à l'astre du jour, en faveur des hommes.

Si disparates que semblent la sombre, la hirsute figure de Çiva et la radieuse gloire d'un lampadaire céleste, ces deux divinités se contaminèrent de Kṛṣṇaïsme; elles ne s'érigèrent en puissances universelles que pour se reconnaître équivalentes à une forme religieuse qui leur était en principe étrangère. Par là même elles se rapprochèrent: le Mahābhārata, qui proclame l'existence de Viṣṇu en Kṛṣṇa, est suivi du Harivaṃça, qui égale l'un à l'autre Hari ou Viṣṇu et Hara ou Çiva (Hariharātmakastava, adh. 184) ([56]).

B. Notion nouvelle de la religion. — L'apparition dans la littérature brahmanique de dieux nouveaux atteste la formation d'une conception insolite de la religion, qu'il fut à la caste dominante impossible de toujours dédaigner ou méconnaître. Les plus anciens témoignages s'en rencontrent dans le culte de Bhagavat, le Bienheureux ou le Seigneur, titre donné à l'Être suprême dans un Kṛṣṇaïsme déjà très dégagé de sa grossièreté native. On les retrouve dans la secte çivaïte des Pāçupatas et dans la secte viṣṇuite du Pāñcarātra, dont la symétrie ou le parallélisme semblent prouver de communes origines ([57]). Des systèmes philosophiques distincts en procéderont, mais appuyés sur des postulats analogues.

Les cultes nouveaux, du moins sous leur aspect populaire, antérieur à l'assimilation brahmanique, s'adressaient, comme la vénération des Jainas et des Bouddhistes, à des humains. Les modestes génies locaux que cherchent à propitier les aborigènes n'ont, pour la plupart, trépassé que de fraîche date; et l'autorité d'un Kṛṣṇa sur les bergers nomades participe à quelque degré du prestige d'un chef

sur les compagnons qu'il a menés aux prairies ou guidés au pillage. Ce caractère de « demi-dieu » fut reconnu par les Grecs analogue à celui de leurs héros, tel Héraklès. Mais un singulier contraste opposait cette vénération d'hommes à peine magnifiés, aux rites qui s'adressaient aux divinités soit naturalistes du Véda, soit abstaites des Brāhmaṇas: le divin apparaissait désormais tout proche du fidèle, puisqu'il émergeait pour ainsi dire de la condition humaine. L'adepte d'une doctrine connaît par des récits en voie de devenir légendaires, mais encore plausibles, la vie de son maître spirituel, et celui-ci n'a rien oublié des besoins de ses anciens parents ou amis. Cette intime familiarité de deux consciences, dont l'une soutient l'autre sans l'écraser de sa supériorité, fait éclore des sentiments qu'aurait refoulés plutôt que suggérés l'antithèse entre un Brahman seul réel et des êtres phénoménaux à vrai dire inexistants.

Le divin n'étant plus une force naturelle, que le rite canalise et tourne à notre profit, ni une entité que construit l'intelligence, mais une source de vie, l'ancien type de foi, çraddhā, croyance en la véracité d'un ṛṣi révélateur du rite ou d'un guru dispensateur d'un enseignement, cède la place à de la confiance en le guide que l'on révère.

Il ne s'agit plus d'écouter seulement quelqu'un qui sait, en une obéissance à l'autorité qui impliquait une soumission devant la science; le culte populaire n'a que faire de la spéculation pure. Il s'agit de s'en remettre aveuglément à la direction d'un maître, lequel n'est maître qu'au sens de Seigneur. On renonce à sa propre personnalité non parce qu'elle serait fragile en face des puissances cosmiques, non parce qu'elle serait illusoire en opposition au vrai, mais parce qu'on en fait don au souverain des âmes. L'opulence, la libéralité, la sagesse du bon pasteur subviennent aux misères, aux indigences dont se reconnaît affecté le « bétail »

(paçu) humain; aussi le salut, qui ne s'acquiert ni par l'ascèse ni par la réflexion, s'obtient d'une grâce susceptible de nous être accordée en retour de notre abandon.

Aucun abîme ontologique résultant de la croyance en la transmigration n'oppose, dans cette conception, le relatif à l'absolu. L'âme n'a qu'à demander à son maître de se faire son sauveur pour avoir part elle-même à la vie divine: toutes les limitations de notre individualité se trouvent aussitôt compensées par les perfections de la souveraine personnalité. Les nouvelles religions se représentent chacune leur dieu comme unique, Mahādeva, en même temps que comme personnel, Īça, Īçvara, le Seigneur ; aucune incompatibilité n'apparaît entre l'absolu et le caractère personnel, en dépit du postulat inverse admis par la pensée brahmanique; et la raison en est, semble-t-il, que cette théologie nouvelle, non seulement monothéiste, mais théiste, n'offre que la contre-partie dogmatique du piétisme où s'absorbe la vie religieuse. Une dévotion dans laquelle le rite s'efface devant l'adoration suggère une ontologie qui n'accorde une valeur qu'à la conscience divine. Seule importe la communication directe d'âme à âme, condescendance bienveillante du supérieur, confiance aimante de l'inférieur, qui, au prix d'un maigre sacrifice, le renoncement à soi, s'unit, ravi, à l'amour même. Ce sentiment que partagent de façon complémentaire le dieu et l'homme, et qui chez l'un est pure générosité, chez l'autre une foi faite de quiétude et d'ardeur, un terme spécial le désignera désormais : la bhakti ([58]). La plus ancienne « Introduction à la vie dévote » que l'Inde ait composée est la *Bhagavad-Gītā* « Chant du Bienheureux » ou de « l'Adorable ». Ce texte, plus que célèbre, souvent mal compris, fait partie du Mahābhārata (VI 25-42); mais il ne faut s'étonner ni d'y trouver des tentatives évidentes d'assimilation brahmanique, ni d'y

rencontrer une profession de foi sectaire, celle de l'église des Bhāgavatas; il faut plutôt signaler le paradoxe de ce singulier évangile, son piétisme fidéiste et quiétiste associé à de véhémentes exhortations belliqueuses, et reconnaître qu'en effet dans le cadre de la société brahmanique, c'étaient les mœurs de la caste guerrière qui s'éloignaient le moins de la rudesse des pâtres adorateurs de Kṛṣṇa. Le fruste bandit pouvait devenir l'idéal de la noblesse d'épée ainsi que de la royauté: élevé de la sorte au niveau d'une caste de civilisation déjà raffinée, initiée à la réflexion abstraite, il voyait se transformer en grâces mystiques les traits licencieux ou sauvages de sa physionomie première. Ses caprices, sa violence, c'est l'Esprit qui souffle où il veut, sans connaître d'obstacles; ses érotiques aventures d'adolescent folâtrant avec des bergères, de reitre ravisseur, c'est le mythe que symbolise un Cantique des cantiques, adressé à l'époux des âmes. La Bhagavadgītā est un tel cantique, mais où des vitupérations nietzschéennes exaltant la destruction côtoient des effusions dignes de l'« Imitation ». C'est le dieu qui prêche la violence, c'est l'homme qui éprouve des scrupules. La conciliation de tant de barbarie avec tant de quiétisme apparaîtra superficielle et précaire; on y reconnaîtra de l'éclectisme brahmanique: à chaque caste son devoir (svadharma), enseigne Kṛṣṇa ; la tâche suprême d'un noble, tel que cet Arjuna auquel il s'adresse, c'est la guerre. Une telle assertion laisse à entendre que le dieu enseignerait une autre morale à un homme d'autre caste. A dire vrai, cet enseignement tout sectaire ne fait point acception de caste, et le for intérieur de la divinité dans le sein de laquelle toute violence guerrière trouve non son pardon mais sa justification, ne serait pas moins le but ultime de toute condition humaine autre que celle du noble. Un acte quelconque, pourvu qu'on l'accomplisse sans souci de l'intérêt personnel, mais par amour pour le principe suprême, est agréé de Dieu et nous unit à lui. En

cette fusion se résument toute spéculation, tout effort moral, et le vieux concept de yoga, qui connotait naguère la jonction des souffles vitaux en une ascèse indépendante, désigne désormais pour les Bhāgavatas l'absorption en Dieu.

Les religions populaires qui, sous leur forme intellectualisée, culminaient en monothéisme et en piétisme, différaient de tout autre type antérieur de religion. Elles ignoraient l'autorité védique, les rites et dogmes des brahmanes sans même posséder en commun avec eux, comme les hérésies, la croyance en la transmigration. Du Bouddhisme, du Jainisme, elles n'adoptaient ni le rationalisme, ni le mépris de la vie « mondaine »; le désintéressement d'un dévot de Kṛṣṇa n'implique aucun renoncement à des valeurs illusoires, mais une simple nostalgie, une vocation pour le divin.

Aucune instruction particulière, aucun dressage ascétique ne préparent à la recherche de cet idéal d'amour, accessible à quiconque. Le chemin de la dévotion, bhaktimārga, s'écarte et du chemin de la connaissance, jāñnamārga, et du chemin des œuvres, karmamārga, car l'action qu'il préconise c'est non le conformisme ritualiste, mais la vie commune, pourvu qu'elle s'accompagne de fidéisme. Et cependant l'influence des grandes hérésies se trahit non pas, peut-être, dans l'objet de la vénération, car révérer un dieu humain, tel Kṛṣṇa, n'équivaut point à révérer un homme quasi-divin, le Jina ou le Bouddha; mais dans ce besoin de renoncement qui rappelle les préceptes n'autorisant d'autre action que celle qui ne portera pas de fruit, parce qu'elle est exempte de désir. De semblables religions heurtaient ainsi, à tous égards, les traditions brahmaniques. Leur hostilité au monachisme pouvait seule agréer aux brahmanes: elle permit à ces derniers de faire place dans leur système social aux cultes nouveaux, à la condition que ce fussent les cultes de castes inférieures. Mais cette

consécration précaire et dédaigneuse ne marqua pas encore l'apogée des religions populaires: elles se brahmanisèrent à ce point que le document qui en est pour nous le plus ancien temoignage, la Gītā, devint un texte sacré non pas de çruti mais de smṛti, pour les brahmanes eux-mêmes. C'est la réaction de la caste sacerdotale à l'égard des divers facteurs nouveaux dressés en face d'elle, qu'il nous faut maintenant préciser.

CHAPITRE II

LA RÉACTION BRAHMANIQUE

A. Les sources. — L'événement qui domine ainsi les deux derniers siècles antérieurs à notre ère, c'est l'importance croissante que prennent dans la civilisation indienne des idées des croyances extra-brahmaniques. D'autre part la caste des brahmanes gardait, sauf à l'intérieur des communautés bouddhiques ou jainas, le monopole de l'enseignement, le monopole même de la littérature, c'est-à-dire l'aptitude à rédiger, puis à conserver par tradition orale ou écrite, la substance des croyances ou des règles sur lesquelles vivait la société. Rien de plus significatif à cet égard que les épopées. Leur trame se compose de récits, ākhyānas, sans doute fort anciens, dont l'inspiration, moralisante ou héroïque, jaillit des couches populaires. L'Inde, à juste titre, se reconnaît comme le pays des Bhāratas, la lignée issue de ce légendaire Bharata dont le souvenir forme presque le seul

lien entre les multiples peuples constituant l'indianité; car sans doute cette mythique tradition plonge plus à fond dans les arcanes de la mentalité indienne que le système artificiel d'une caste particulière. Mais qui donc a fixé le texte du *Mahābhārata*, puis celui du *Rāmāyaṇa*, en cette langue savante, le sanscrit, sinon des brahmanes ou des scribes dressés à leur école ? De là ces innombrables disparates des épopées où des développements étrangers à la pensée brahmanique se coupent d'interpolations, s'affublent de revêtements qui portent la marque d'une rédaction sacedotale; de là ce caractère scolastique du Māhabhārata, véritable « somme » où s'intègrent des éléments à peine conciliés, souvent inconciliables, pêle-mêle entassés entre les mailles d'un récit très élastique, comme si l'Inde, menacée par telle ou telle invasion, avait voulu sauver dans cette compilation ses plus chers souvenirs et l'expression incohérente de ses diverses convictions ([59]).

Le même esprit se retrouve, avec moins de spontanéité, avec un penchant croissant à l'abstraction, avec aussi le dessein de prendre les poèmes épiques pour modèles, dans les *Purāṇas* ([60]). Le titre seul de ce genre littéraire, « anciennetés », atteste le désir de composer « sur des pensers nouveaux des vers antiques. » Le vieux fonds des récits populaires s'y mêle toujours davantage de réflexion cosmologique sur les créations et destructions alternatives du monde, de généalogies des dieux, des ṛṣis, des races humaines. Cette soudure entre la légende et l'abstraction, désormais consacrée, détournait à jamais le génie indien d'un goût positif pour l'exactitude historique: trop vif était le désir d'unifier au moins par la commune rédaction sanscrite et à quelque degré par un conscient syncrétisme la diversité des sources d'inspiration. L'artificialité des Purāṇas ne compromet donc point, elle mettrait plutôt en évidence

l'intérêt documentaire des facteurs épars qui s'y trouvent conservés.

La réaction des brahmanes à l'égard des idées extérieures au brahmanisme ne se réduisit pas à une certaine assimilation de facteurs hétérogènes, sous la pression du milieu. Elle se précisa par des œuvres dont les unes se révèlent de pure essence brahmanique, des rituels apparentés aux Brāhmaṇas ; et les autres, quoique remplies d'idées de même ordre que celles qui se montrent dans les épopées, attestent un ferme propos, chez la caste dominante, de sauvegarder l'intégrité de son prestige en assumant elle-même l'organisation sociale.

Des extraits de Brāhmaṇas relatifs à la technique du sacrifice deviennent le centre de systématisations nouvelles, les *sūtras* ([61]). A l'intérieur de chaque saṃhitā, les Brāhmaṇas font ainsi souche d'un ou de plusieurs sūtras, différenciés selon la diversité des traditions ou des écoles; la plus féconde, celle des Taittirīyas, donne, par exemple, le jour à cinq productions de cette sorte: les sūtras de Baudhāyana, de Bhāradvāja, d'Āpastamba, d'Hiraṇyakeçin, de Vaikhānasa. Un autre principe de variété se surajoute, qui subdivise en deux catégories les sūtras. Certains hymnes du Ṛg ou aphorismes de l'Atharvaveda s'emploient au cours de cérémonies familiales, à l'occasion des naissances, des mariages, des funérailles, du culte ancestral ; voilà le fond des sūtras relatifs à la vie domestique, Gṛhyasūtras; ils reposent sur la tradition humaine, smṛti. Un autre culte beaucoup plus complexe, exigeant l'intervention d'un ou de plusieurs prêtres, s'exerce en d'importantes solennités dont les rois ou les riches supportent les frais, au grand bénéfice du sacerdoce ; la technique s'en trouve dans les traités qui participent de la révélation, çruti: les Çrautasūtras.

Une réflexion ultérieure greffa sur cette littérature ritualiste des textes que l'on peut appeler juridiques, bien que le mot de dharma, nous le savons déjà, implique un sens autrement vaste que celui de loi civile, même que celui de loi religieuse. Pour reprendre notre exemple, les sectateurs de Baudhāyana, d'Āpastamba et d'Hiraṇyakeçin possédèrent des Dharmasūtras particuliers, sans compter même des Çulvasūtras destinés à préciser les technicités matérielles du culte. Dans certaines écoles à ces dharmasūtras en prose s'adjoignirent ensuite des œuvres de poésie didactique fondées sur la simple tradition, et nommées pour ce motif smṛtis, les Dharmaçāstras. Le mieux connu de ces deux textes, apparenté à l'école de la Maitrāyaṇī saṃhitā, est ce que nous appelons « les lois de Manou » ([62]), œuvre éminemment caractéristique de l'esprit brahmanique, et, pourtant, par son contenu, son âge, et sans doute le milieu où elle fut rédigée, toute voisine du Mahābhārata et des premiers Purāṇas.

B. Les doctrines. — Manou, sous l'invocation de qui se présente le recueil, est un prototype légendaire de l'humanité: la mythologie védique saluait en lui le fils du Soleil, Āditya; le Brahmanisme ultérieur, un de ces démiurges subordonnés au Brahman, coopérateurs de l'œuvre cosmique. Il légifère pour l'humanité entière : à tout homme sans acception de distinction sociale il prescrit « le respect de la vie d'autrui, la véracité, l'abstention du vol, la pureté, la maîtrise de soi (X, 63). Il se rencontre par là, mot pour mot, avec Jainas et Bouddhistes. Mais il ne se borne pas à ce dharma impersonnel; il exalte comme le Kṛṣṇa de la Gītā, le svadharma, la loi propre de chacun selon le groupe auquel il appartient de naissance (jāti). Le mal social, le péché métaphysique par excellence réside dans la confusion des castes. Conservatisme surtout théorique, car malgré le prestige qui lui donnait,

inégalement selon le milieu et les époques, force de loi, cette distribution des hommes en groupements incommunicables exprime plutôt un idéal qu'une réalité ; jamais les faits ne permirent, parmi le chaos ethnique, ce refus implacable de pénétration mutuelle. La vérité c'est que les mélanges furent honnis, avec la dernière énergie, par la caste dirigeante, avant tout soucieuse de maintenir son empire par la définitive consécration de ses privilèges. En dépit, à proportion même des concessions que devait faire l'esprit brahmanique à des croyances nouvelles, il s'évertuait à fonder dans l'abstrait sa complète, son éternelle souveraineté. En accord avec l'affirmation que le Brahman est l'unique réalité, le prêtre consacré à son culte se déclare « une grande divinité » (IX, 317), une divinité même pour les dieux (XI, 85), qui ne peuvent se passer de ses offices. Manquer de respect à un brahmane est l'impiété suprême.

L'exclusivisme de caste se fait, en théorie, d'autant plus outrancier que deviennent plus nombreuses et plus étendues les concessions des brahmanes aux conceptions étrangères à la leur. Naguère, le rite procurait l'existence aux vivants, la sauvegarde aux familles, la permanence aux morts, la pérennité aux dieux. Mais à mesure que les idées védiques, base de ce rite, sont moins comprises, se précise une tendance à l'interprétation symbolique. A côté de l'efficacité inhérente au culte même, apparaît plus efficace encore la direction de l'intention vers une intime consécration au divin (dīkṣā). Désormais le sacrifice ne présente toute sa valeur que renforcé par cet autre sacrifice: une vie pure, et par cet autre ; la science ésotérique. Mais le symbolisme ne suffit point à tout concilier ; pour faire une place à des manières de vivre incompatibles, jugées religieusement nécessaires, les brahmanes s'assignent à eux-mêmes l'obligation d'adopter tour à tour différents types d'existence : 1° novice

brahmanique (brahmacārin), on acquiert la science védique et la pratique de la chasteté sous la direction d'un brahmane ; 2° chef de famille (gṛhastha), on se conforme à la loi du mariage, on élève des enfants; 3° on fait retraite « en forêt » (vanaprastha), avec ou sans l'épouse, avec ou sans l'accomplissement des rites; 4° enfin on renonce à tout (sannyāsin) dans le dénuement et la vie errante du mendiant. A la faveur de cette théorie des āçramas, ou stages successifs de la vie humaine chez l'élite sociale, s'accommodaient des idéaux aussi disparates que ceux du laïque, du prêtre, et du solitaire; la ponctualité rituelle n'excluait plus ni l'ascèse du yogin, ni la libre réflexion ; les brahmanes faisaient place de la sorte et à la vie du monde, et à l'austérité, enfin à la spéculation d'où qu'elle vînt: de la pensée kṣatriya, des croyances sectaires, même des hérésies. Cet éclectisme mérite aussi bien d'apparaître l'expédient d'une caste payant de compromis le maintien de sa prépondérance, et l'organisation d'une société toujours plus complexe par une élite aussi rigide dans le respect de ses traditions que souple dans sa faculté d'adaptation à des circonstances nouvelles.

Les dogmes brahmaniques se modifient d'une façon parallèle en ce qu'on est convenu d'appeler l'hindouisme ([63]). Le Brahman, forme neutre, cède la place à Brahmā — forme masculine — un dieu personnel, si bien calqué sur les personnalités de Viṣṇu et de Çiva, qu'on l'assimile à ces derniers. D'où l'admission, vers le ve siècle, des trois formes divines (trimūrti) jugées équivalentes : Brahmā créateur, Viṣṇu conservateur, Çiva destructeur; doctrine qui, bien qu'elle altérât en un sens théiste la notion brahmanique de l'absolu, ne parvint jamais à lui donner dans l'opinion des fidèles étrangers à la caste dirigeante un crédit comparable à celui dont jouissaient les grandes divinités populaires. Un autre artifice d'éclectisme, non moins significatif de la men-

talité nouvelle, consiste à prêter aux essences divines la faculté de s'incarner tour à tour dans des personnalités distinctes afin de jouer ici-bas un rôle défini. Ces divers épisodes d'une existence divine rappellent les existences antérieures du Bouddha, telles que les jātakas en fournissent le récit : avec cette différence toutefois qu'ici la succession des formes ne s'explique point par la loi de l'acte ni la transmigration, mais par la bienveillance d'un principe permanent qui « condescend » à se manifester successivement de façon diverse dans des milieux différents, pour remettre dans le droit chemin l'humanité égarée. Ces manifestations, « descentes » (avatāras) d'une même essence ontologique dans des périodes du monde distinctes, ont l'avantage d'accorder dans l'abstrait des mythes, des croyances en fait sans commune mesure comme sans parenté.

CINQUIÈME PARTIE

LA PENSÉE BOUDDHIQUE MAHĀYĀNISTE

CHAPITRE I

CARACTÈRES GÉNÉRAUX

Parallèlement à l'organisation par laquelle le Brahmanisme fondait à la fois ses dogmes et sa prééminence sociale, l'hérésie bouddhique poursuivait, elle aussi, un travail de systématisation doctrinale et de réglementation religieuse. Le second aspect de cette entreprise, l'évolution de la discipline monastique, peut être passé sous silence: mais l'aspect spéculatif présente une importance décisive non seulement parce que la réflexion bouddhique offre une valeur philosophique de premier ordre, mais parce que cette réflexion joua dans l'ensemble de la pensée indienne un rôle capital.

Les transformations du Bouddhisme résultèrent de la rivalité d'une foule de sectes. Les traditions multiples, la «poussée» diverse de l'enseignement primitif dans les terrains variés où il fut semé, sont, selon toute vraissemblance, des faits très anciens, que la communauté elle-même a méconnus en supposant que la diversité était apparue dans l'église par suite de scissions. Mais les divergences les plus anciennes concernaient les observances disciplinaires: les fidèles ne se passionnèrent pour des questions théoriques, déclarées oiseuses par l'agnosticisme du maître, qu'à mesure qu'on s'éloigna

des âges primitifs. Le Bouddhisme devint de plus en plus philosophique au cours des huit premiers siècles, mais il se réduisait d'abord, au moins dans la vie de la communauté, à des prescriptions pratiques. La tradition en eut le sentiment très net, en professant que les réflexions sur la loi — l'abhidharma — ne se firent jour que postérieurement à l'institution de la loi.Il faut ajouter que, par un changement de valeur du mot, analogue à celui qui fixa le sens du terme grec « métaphysique », cette réflexion sur la loi ne prit qu'avec le temps caractère d'une philosophie abstraite, extérieure à l'exercice du monachisme ([64]). Nous n'en voulons pour preuve que le contenu de la loi bouddhique tel qu'il apparaît dans les édits d'Açoka, sous le règne duquel (274-237) précisément la tradition situe l'introduction de l'Abhidharma dans le canon, lors du concile de Pāṭaliputra. Les inscriptions que le monarque « aimé des dieux », Piyadasi, fit dresser à travers son empire pour promouvoir le règne de la loi bouddhique, ne concernent que la religion sociale et la morale pratique ; elles exaltent la tolérance, le respect de la vie, mais ne mentionnent ni les vérités saintes, ni la chaîne causale, ni la voie de la délivrance, pas même le nirvāṇa, pas même l'universelle misère ([65]). Pourtant Açoka devait se faire moine. Sans doute un empereur s'adressant à ses peuples ne saurait s'exprimer en métaphysicien: il n'en est pas moins remarquable que l'illustre patron du Bouddhisme antique ait été non un contemplatif, mais un souverain.

A mesure que se développe la littérature d'abhidharma la distinction des sectes s'opère de plus en plus autour d'opinions dogmatiques ([66]). Le nom même des écoles en fait foi; mais le goût de la tradition pousse les partisans d'idées récentes à garder en même temps les désignations anciennes. Ainsi, Sthaviras (les vieux, les fidèles à la tradition) et Mahāsaṃghikas (les majoritaires, les dissidents): voilà de vieilles

appellations, imputées au début du concile de Vaiçālī. Sautrāntikas (partisans du corpus des Sūtras) et Vaibhāṣikas (adeptes des livres appelés Vibhāṣās) ; deux termes plus nouveaux, qui se réfèrent non à des conflits entre groupes, mais à des rivalités de textes. Sarvāstivādins (Réalistes intégraux) et Vibhajjavādins (Discriminateurs): expressions plus tardives encore, qui connotent des attitudes spéculatives. Or ces désignations d'origines disparates en partie se distinguent, en partie coïncident. Ainsi un Sarvāstivadin est un Vaibhāṣika et se rattache à la souche Sthavira: mais un Vibhajjavādin, si l'on en croit du moins le *Mahābodhivaṃsa,* est aussi Sthavira. Bien que l'on s'efforce de maintenir le chiffre de dix-huit sectes, la classification varie selon les sources et selon les temps: il est en outre peu plausible que les mêmes étiquettes aient offert le même sens deux siècles avant et six siècles après l'ère chrétienne. Toutefois, une opposition doctrinale se dessine, puis se souligne et s'affirme entre ces deux groupes : les Vaibhāṣikas, qui renferment les Sarvāstivādins et les Sammitīyas; les Sautrāntikas, qui comprennent les Mahāsaṃghikas et les Sthaviras. Cette antithèse durera autant que le Bouddhisme indien: elle présente un sens spéculatif.

A l'origine se devine une opposition analogue à celle qui partageait les esprits à l'époque du Bouddha et du Mahāvīra : kriyavādins partisans de l'autonomie et de l'efficacité de l'esprit; akriyavādins négateurs de cette autonomie et de cette efficacité. L'enseignement du maître ayant laissé sans solution les questions métaphysiques, il restait loisible aux Bouddhistes d'attribuer à l'âme empirique une certaine réalité, ou de dissoudre sa prétendue substance en une succession continue (saṃtāna) de causes et d'effets purement phénoménaux. C'est la double attitude des pudgalavādins qui croient à un moi permanent, quoique non absolu comme

l'ātman brahmanique, et des skandhavādins, qui diluent l'esprit en une poussière ou un flux de facteurs transitoires, mais régis par causalité ; les skandhas. Remarquons que la valeur prise désormais par ce mot est manifestement postérieure à son acception jaina ; il désignait dans le Jainisme des agrégats d'atomes: il conserve ce sens à l'intérieur du Bouddhisme, dans la mesure où certains Bouddhistes resteront atomistes, mais il prend une signification nouvelle aux yeux de ceux qui nient toute substantialité ; il ne connote plus qu'un amas de phénomènes inconsistants. En tout cas les pudgalavādins n'étaient pas assez réalistes pour que l'évanouissement du moi dans le nirvāṇa devînt inconcevable, ni les skandhavādins assez phénoménistes pour que fût inimaginable le transfert d'existence à existence, à travers le saṃsāra, d'un support quasi-permanent de la personnalité, le vijñāna; les uns et les autres pouvaient donc se dire Bouddhistes. De fait, la division en Vaibhāṣikas et Sautrāntikas coïncide, en gros, avec la distinction de ces deux thèses. Les premiers sont, à quelque degré du moins, réalistes, puisqu'ils comptent parmi eux ces « réalistes intégraux », les Sarvāstivādins, et aussi ces réalistes partiels, les Sammitīyas, partisans d'une certaine permanence du moi. Les seconds sont phénoménistes, car ils résolvent l'âme en skandhas et tous composés en existences momentanées (kṣaṇika), sans cesse défaites et refaites par la causalité de l'apparence. Les uns ont une théorie réaliste de la connaissance, professant que les objets sont perçus directement ; les autres admettent au contraire que nous nous contentons d'inférer l'existence des choses extérieures.

Telle était sans doute la portée des débats entre Bouddhistes au premier siècle de notre ère, lorsque les Turuṣkas ou Scythes envahirent le Nord-Ouest de l'Inde, et que leur maître, Kaniṣka, se convertit au Bouddhisme ([67]). On peut

apprécier, par comparaison avec le dharma d'Açoka, combien la foi s'était chargée de réflexion abstraite. Le chef de la nouvelle dynastie, suivant l'exemple de son illustre devancier, réunit à Jālandhara un concile, dont les présidents, Pārçva et Vasumitra, firent rédiger en sanscrit un commentaire sur chacune des «corbeilles», le *Sūtropadeça*, la *Vinayavibhāṣā*, l'*Abhidharmavibhāṣā*.

A l'époque de Kaniṣka, et, dans une certaine mesure, à son action propre est attribuée l'introduction dans la religion d'un esprit insolite. L'origine étrangère du monarque et de ses compagnons les envahisseurs, la fondation de son empire dans la contrée de l'Inde la plus soumise aux influences occidentales: voilà des facteurs nouveaux. Un Bouddhisme particulier va se constituer, qui s'opposera au précédent, tout en y prenant sa base. Il se déclarera la véritable voie, la grande route du salut ; Mahāyāna, le grand véhicule ([68]) : par contraste il taxera de petit véhicule, Hīnayāna, les doctrines antérieures. Quoique la récente inspiration soit appelée à susciter des œuvres qui lui seront propres, et qui s'inséreront sinon dans le canon pali, du moins dans les canons sanscrit et, ultérieurement, tibétain ou chinois, les Mahāyānistes ne répudient aucune des Ecritures d'avant le premier siècle: ils prétendent seulement pénétrer au travers de la lettre à l'esprit véritable des textes. Ils ne se regardent donc pas comme schismatiques et ne sont pas pris pour tels par les partisans de l'interprétation traditionnelle. Nulle démarcation rigoureuse ne scinde en groupes adverses les livres qui font, ici ou là, autorité; telle école, celle de la Satyasiddhi, occupe une position intermédiaire, de sorte qu'il faudrait faire violence à la réalité pour préciser où commence, où finit chacun des véhicules. Aucune animosité ne se manifeste de part et d'autre; mais les uns se flattent de mieux approfondir, les autres se vantent de demeurer

fidèles à l'enseignement du Maître. Au IVe siècle, Asaṅga s'affligeait de voir son frère Vasubandhu consacrer sa puissance de travail et ses talents dialectiques à la défense du dogme hīnayāniste: quand Asaṅga réussit à le convertir, Vasubandhu déploya sur le tard un zèle de néophyte à fonder la vérité supérieure du Grand Véhicule. A cette rivalité intellectuelle se borna l'antagonisme des deux doctrines, dont aucune n'exclut l'autre, sur la terre indienne tout au moins, car ce fut le Petit Véhicule qui s'exporta de Ceylan vers la Birmanie et le Siam, et le Grand qui se propagea du Gandhāra, du Cachemire, du Népal vers le Turkestan, le Tibet, la Chine, le Cambodge, la Corée, le Japon.

Quoique peu homogène, la pensée mahāyāniste présente des caractères généraux qui la distinguent du Bouddhisme antérieur. Dès ses expressions les plus anciennes qui peuvent remonter jusqu'au Ier siècle avant notre ère, elle se spécifie par une conception particulière et du salut humain et de la personnalité du Bouddha.

La doctrine bouddhique avait sans doute été pour son initiateur une conquête de l'illumination, mais elle se présentait pour les disciples comme une imitation de l'exemple donné par le maître. Pure philosophie chez le Bienheureux, elle se réalisait en vie morale et religieuse chez ses adeptes. Le Tathāgata avait pensé pour toute la race humaine, qui n'avait qu'à recueillir et pratiquer sa loi. Ce faisant, les hommes pouvaient prétendre à passer, eux aussi, par le gué signalé comme permettant de franchir la transmigration. Or la nouvelle doctrine infuse au fidèle un immense orgueil: elle lui suggère qu'il peut et doit se sauver lui-même non par des œuvres pies, mais par la science comme s'est affranchi le Bouddha ; chacun est en puissance un Tathāgata. Désormais on tient pour inférieur l'idéal de sainteté jusqu'alors préconisé. Devenir arhat, c'est-à-dire « méritant, vénérable », et trouver

avec modestie, dans l'observance de la loi, l'issue hors du saṃsāra, voilà une ambition qui semble médiocre, voire égoïste, car elle se limite à un intérêt encore individuel : fuir pour son compte la mesquine individualité. Par contre on rêve de devenir soi-même celui qui comprit que la loi est aussi vaine que le phénomène; on veut se hausser au point de vue d'où l'individualité cherche non la suppression de sa chétive misère, de sa piètre illusion, mais l'évanouissement de toute vie, l'extinction de toute illusion: après avoir coïncidé avec la totalité des phénomènes, on veut posséder la connaissance intégrale et par là réaliser l'universel salut. On se persuade que le seul moyen de s'affranchir, c'est d'affranchir le monde.

Le véritable Bouddha, dès lors, est autant celui que nous pouvons être que celui qui naquit à Kapilavastu: il pourrait exister, en droit du moins, à une infinité d'exemplaires. Le maître dont le canon a recueilli les enseignements ne fut Sauveur de l'humanité entière que parce qu'il fut, non pas simplement l'ascète Siddhārtha, mais un Bouddha, mais le Bouddha. Déjà, dans l'*Aṅguttara Nikāya* (II, 38), il s'exprime ainsi: « Je ne suis pas un homme; sache, ô brahmane, que je suis un Bouddha ! » Malgré la résistance des vieux bouddhistes, les Mahāsaṃghikas — à maints égards ancêtres des Mahāyānistes, — proclamaient que le Bouddha est surnaturel (lokottara), transcendant au monde. Le *Suvarṇaprabhāsa-sūtra* se demande avec angoisse pourquoi le Çākyamuni mourut à quatre-vingts ans: en réalité l'âge du Bouddha ne peut pas plus être compté que ce qu'il faudrait de grains de moutarde entassés pour égaler le mont Sumeru : « Le Bouddha n'est jamais entré dans le Parinirvāṇa; le bon dharma ne périra jamais. » — Pourtant, dira-t-on, le Çākyamuni a vécu une vie d'homme, il a prononcé des paroles saintes mais humaines ? — Erreur: quand le Bouddha paraissait dormir, il ne dormait pas; quand il paraissait méditer, il ne

méditait pas, car il n'y avait pas pour lui de problèmes, mais une sympathie intégrale avec la vérité; quand il parlait, le sens véritable de son langage n'était pas celui des paroles entendues. Son corps n'était pas physique, il ne se composait pas d'éléments, d'os, de sang, mais d'une nature toute spirituelle. Etrange destinée du Bouddhisme ! Tant que son initiateur resta conçu comme un homme, ce fut une religion; quand on se le représenta comme un dieu, ce devint une métaphysique.

Cette double transformation de la notion de salut et de la personnalité du Bouddha, s'effectua par deux conceptions inverses et complémentaires, l'une qui jeta un pont entre la nature humaine et l'absolu, l'autre qui justifia la possibilité pour l'absolu de fonder le relatif.

Les Mahāyānistes estiment que le Petit Véhicule convient au commun des mortels, à ceux qu'ils appellent Çrāvakas, parce qu'ayant des oreilles ils « entendent » la loi et que, par suite, s'ils ont de la bonne volonté ils s'y soumettent. La loi qu'ils comprennent ce sont les quatre « vérités saintes ». Les mieux doués, les dociles, les tenaces arrivent à l'intelligence des causes de la misère: leur loi ce sont les douze conditions ; ceux-là, participant à l'intuition qu'eut le maître sous l'arbre de la bodhi, s'affranchissent par là même de leur individualité, ils sont Bouddhas quant-à-soi, Pratyekabuddhas, — notion dont s'avisèrent non seulement les Hīnayānistes, mais les Jainas. Il appartient au Grand Véhicule de dépasser cet idéal au moyen de six vertus parfaites (pāramitās) : la perfection de l'aumône (dāna), de la moralité (çīla), de la patience (kṣānti), de l'énergie (vīrya), de la méditation (dhyāna), de la sagesse (prajñā). La dernière, qui suppose les cinq autres, confère à qui s'en rend digne non seulement le sens de sa propre misère

et la direction de son salut personnel, mais l'omniscience, l'omnipotence et la charité universelle : elle fait de l'homme non seulement un être capable d'illumination, mais un être d'illumination, bodhisattva. En termes européens elle identifie la créature à l'absolue vérité. Un tel être n'a plus qu'à attendre l'extinction de son karman antérieur — les Hīnayānistes auraient dit : pour accéder au nirvāṇa; les Mahāyānistes disent: pour devenir Bouddha. La doctrine nouvelle est la loi des bodhisattvas ou aspirants bouddhas.

Pour un motif similaire, mais inverse, on éprouve le désir d'expliquer comment, pourquoi existent à côté du Bouddha absolu des phénomènes relatifs. On imagina une quasi-théologie qui n'est que le retournement et la présentation sous forme d'hypostases des principales étapes de cette dialectique ascendante. L'arrière-fond de toute existence, à la fois principe et totalité des phénomènes, dharmakāya; supérieur à toute forme, mais doué d'intelligence, de pitié, de volonté; base de la loi (dharmadhātu) et matrice des bouddhas (Tathāgatagarbha), voilà l'approximation la moins inadéquate de l'absolu dans une doctrine qui, pour rester bouddhique, ne peut donner à l'inconditionné que ce nom : l' « agrégat des phénomènes ». Telle est la vérité comme la comprennent les bouddhas eux-mêmes, tant le canon primitif avait raison de poser comme équivalents le Bouddha et son dharma. Si nous sortons du « domaine » des bouddhas pour passer dans celui des budhisattvas, cette vérité suprême doit s'accommoder à la nature de ces êtres, pures intelligences mais incomplètement délivrés, pour cette raison même qu'ils demeurent pures intelligences. La vérité leur apparaît donc douée de formes sensibles, pourvue de caractères déterminables (signes et marques: lakṣaṇa, anulakṣaṇa): elle est pour eux « agrégat de participation » sambhogakāya, l'ensemble des façons dont la réalité se laisse « jouir » par les esprits auxquels elle se

communique. Au-dessous de ce stade se situe le domaine des Çrāvakas : à ceux-là le vrai ne devient participable que sous les voiles de l'illusion, comme « amas de prestiges », nirmāṇakāya. En tant que « souverain des créatures », Viṣṇu incorporé en Kṛṣṇa déclarait déjà dans la *Gītā* (IV, 5-6) qu'incréé et impérissable, il « naît en vertu de sa māyā », pouvoir fantasmagorique. L'aspect hīnayāniste de la loi, l'apparence humaine du Çākyamuni, la réalité relative de ces phénomènes, conditions et résultats de l'ignorance : autant de fallacieuses apparences dans la langue desquelles il faut bien que s'exprime la vérité suprême pour s'adapter à la condition de l'homme empirique. Telle est la substance de l'abstruse théorie du trikāya ou des « trois corps du Bouddha », constituée dès le Ier siècle de notre ère ([69]).

Le Bouddhisme nouveau s'oppose ainsi à l'ancien, comme une puissante inspiration métaphysique à un agnosticisme positiviste. Désormais, l'effort moral et religieux n'a chance de réussir ni pour le simple ascète, fruste et ignorant, ni pour le pur intuitionniste capable d'une brusque illumination : il n'aboutit au succès qu'au terme d'une longue, d'une patiente conquête qui assure à l'esprit la possession des divers stades de l'être, des « terres » qui sans doute le séparent du but, mais aussi qui l'y acheminent. L'intelligence ne se réalise qu'en un voyage, sur le parcours d'une route semée d'embûches, aux étapes toujours plus ardues. La vieille idée du « sentier », mārga, s'est chargée d'un riche contenu psychique, hypostasié en une multitude de domaines ontologiques : la notion se fait jour, d'un viatique susceptible d'ouvrir à l'homme, toute large, cette route et de le porter, toujours plus entreprenant, magnifié, au but ultime. Les adeptes de la doctrine eurent donc le très juste sentiment qu'elle ouvrait « la carrière par excellence », Mahāyāna, vers les fins suprêmes ; humble paraissait

par contraste le salut égoïste, mesquinement utilitaire, prôné par les anciens, la « médiocre carrière », Hīnayāna.

CHAPITRE II

PRAJÑĀ PĀRAMITĀ, AÇVAGHOṢA, NĀGĀRJUNA

(Ier et IIe siècles ap. J.-C.)

D'une attitude à l'autre, toutefois, la continuité est manifeste. Le Bouddhisme primitif indiquait un chemin moyen (madhyamā pratipad), intermédiaire entre le vain rigorisme et l'absence de discipline; intermédiaire aussi entre les thèses contraires portant sur l'absolu, entre le oui et le non. Or les initiateurs de la pensée nouvelle se proclameront Mādhyamikas, partisans du milieu. Les premiers bouddhistes avaient été spéculativement de purs sophistes, assez épris de dialectique pour se montrer inlassables rabâcheurs et disputeurs, mais pas assez confiants dans la valeur propre de la pensée pour en attendre une connaissance de l'être. Or les Mādhyamikas érigeront en système cette méthode d'argumentation. Ne s'arrêtant plus au bon sens terre à terre qui retenait le premier Bouddhisme dans une quasi-positivité, ils deviendront non des sceptiques, mais des négateurs, assez négateurs pour nier la négation autant que l'affirmation.

Ce point de vue apparaît dans une littérature dont la rédaction doit être imputée au Ier siècle avant notre ère, les textes de Prajñāpāramitā ou de Suprême Sapience. Des œuvres d'étendue inégale portent ce nom, depuis celle de 8.000 çlokas (stances) jusqu'à celle de 125.000 ([70]). Des deux hypothèses contraires : un délayage, ou une condensation du document primitif, aucune ne semble s'imposer; selon des plans différents plusieurs ouvrages d'inspiration similaire ont dû être rédigés dans des milieux soumis aux mêmes influences. Sous forme d'enseignement donné par le Bouddha au disciple Subhūti, la thèse qui s'y répète à satiété c'est que l'omniscience consiste à reconnaître l'universel néant. Déjà, dans le « sūtra de l'inexistence des caractéristiques » (Mahāvagga 1, 6, 38), le bouddhisme antérieur avait dénoncé l'inconsistance de toute forme d'être, le relativisme intégral entraînant un intégral phénoménisme. Maintenant toute détermination est proclamée une non-détermination (alakṣaṇa). Cette doctrine, par là même, sort des cadres de l'intellectualité: elle ne se présente avec rigueur que sans argumentation aucune, car pour argumenter des distinctions seraient nécessaires et l'originalité de la doctrine est de refuser d'en faire; d'où la sempiternelle répétition du même thème : un signe n'est pas un signe, une idée n'est pas une idée. La *Vajracchedikā*, le « couperet de diamant », ouvrage qui exerça sur l'Extrême-Orient une immense action, ne connaît pas d'argument plus tranchant que ces coups de hachoir répétés jusqu'à la pulvérisation des phénomènes : « Une idée vraie n'est pas une idée vraie (14) »; pas d'idées du soi, d'un être, d'un phénomène (dharma), ni de non-soi, de non-être, de non-phénomène; il n'existe ni idée (saṃjñā), ni non-idée (6). C'est donc par des signes (alakṣaṇa) comme signes que le Bouddha doit être connu » (5). La Prajñā-pāramitā en 8.000 çlokas exprimait dans l'abstrait la même conception

en soutenant que tout est vide, sans solidarité (çūnya, animitta, apraṇihita). Cette dernière assertion se rattache, sauf élimination de la connexion causale, à la vieille doctrine selon laquelle les phénomènes sont momentanés; il s'ensuit que leur existence est « détachée », « isolée », mais par là même « vacuité ». Que devient dès lors le Bouddha ? Comme il y a au moins quelque chose que l'on ne nie point, l'état d'illumination, la Prajñā elle-même, les Tathāgatas existent de l'existence de la Prajñā, leur « mère ». La connaissance les constitue; mais comme ils sont «libres de toute idée» (Vajr. 14) c'est une connaissance de vacuité.

Au premier siècle de notre ère le Mahāyāna trouve pour protagoniste un génie hors pair, que le pèlerin chinois Hiuen-tsang classera parmi les « soleils du monde ». Musicien et initiateur de la poésie sanscrite, Açvaghoṣa fut l'un des plus grands maîtres de la pensée indienne. Selon sa Biographie — traduite en chinois par Kumārajīva entre 401 et 409, il fut contemporain de Kaniṣka: il aurait même été envoyé en tribut à la cour du chef des Yue-tchi avant que ce dernier devînt le puissant monarque hindou que l'on sait. Brahmane de naissance, il aurait été converti par Pūrṇa (auteur du *Dhātukāyapāda*, un des classiques de l'Abhidharma des Sārvastivādins), le disciple d'un certain Pārçva qui avait présidé un concile réuni au Cachemire et enseignait à Patna. Sans doute les ouvrages qu'on lui attribue ne sont-ils pas tous de lui, mais ceux dont rien ne fait douter qu'il soit l'auteur suffiraient à consacrer la gloire de plusieurs personnalités. Dans la *Vajrasūcī* (Aiguille de diamant) il polémise contre la doctrine brahmanique des castes; dans le *Buddhacarita* il présente, sous forme de poème philosophique, une biographie du Bouddha; dans le *Saundarānandakāvya* il chante, après les amours terrestres, la conversion d'un frère du Bouddha: ce person-

nage finit par comprendre que le ciel même ne mérite point d'être désiré. Dans le *Sūtrālaṃkāra* il orne d'un style fleuri (alaṃkāra), à l'usage des gens du monde, les thèses essentielles du Grand Véhicule. Dans le *Mahāyāna-çraddhotpāda* il justifie l'« éveil de la foi mahāyāniste » ([71]).

L'ouvrage ainsi intitulé, dont une traduction chinoise nous conserva la substance, offre, dans l'ensemble de la philosophie indienne, l'aspect d'un carrefour où se croisent des directions multiples. En contraste avec les fastidieuses répétitions de la Prajñāpāramitā, sur le thème de la vacuité universelle, nous trouvons ici un système aux articulations complexes, dont la pensée ultérieure développera tour à tour des aspects différents. Il y a un fond de l'être, ni vide, ni non-vide : la quiddité (tathatā) ([72]). N'étant ni sujet ni objet, ni être ni non-être, ni un ni multiple, c'est l'absolu, le lieu des phénomènes (dharmadhātu), la matrice des Tathāgatas (Tathāgatagarbha). Mais ce principe se peut affirmer comme conscience ; en se déterminant, ce qu'il gagne en individualité il le perd en foncière inconditionnalité. Devenant pour ainsi dire l'âme du monde, il est le stock des déterminations intellectuelles, la conscience réceptacle (ālayavijñāna). A un degré plus relatif, opposant un moi et un non-moi, il donne lieu à la conscience de l'esprit empirique (manovijñāna), et dans la mesure même où il s'affecte d'ignorance (avidyā) il devient conscience d'action (karmavijñāna). Dès lors le monde des phénomènes existe, et la servitude, et la transmigration. Le salut consiste à supprimer ces diverses contaminations de relativité — le Vedānta dira : ces upādhis — pour restituer, authentique et pure, la quiddité. Remarquons bien que le salut s'obtient non par une destruction du réel, mais par un approfondissement de la structure ontologique des phénomènes. Aussi les mérites servent-ils à préparer la délivrance ; il faut cultiver les racines de vertu (kuçalamūla), car au terme de leur

maturation le nirvāṇa se trouve dans un retour au point de départ de l'évolution naturelle. Les Bouddhas, consubstantiels à cette évolution cosmique, se présentent selon divers degrés de relativité sous trois « corps » (kāya) que nous avons énumérés : foncièrement homogènes à l'absolu comme au relatif, ils étendent leur amour (maitri), leur pitié (karuṇā) aux diverses créatures et, en raison de l'unité de l'être, leurs vœux sont assez efficaces pour sauver l'humanité. Ainsi apparaît dans le Bouddhisme l'idée du salut par la foi, idée répandue par les religions sectaires et déjà consacrée par le Brahmanisme éclectique du Mahābhārata: le piétisme de la Sukhāvatī en procédera. L'inspiration des Upaniṣads, naturelle chez un brahmane de naissance et d'éducation, se reconnaît dans la notion de la Tathatā, en laquelle se fonde, à ses degrés divers, le vijñāna, comme sur le Brahman absolu se greffait naguère l'ātman relatif; doctrines équivalentes, sauf l'indispensable effacement de toute substantialité chez un théoricien bouddhique. Dans la même mesure, on s'écarte du nihilisme et de la Pāramitā; car ici on ne se contente pas d'exclure le oui et le non; en un sens très dogmatique, on postule une essence ineffable, supérieure sans doute à l'être comme au non-être, mais d'autant plus réelle, nullement admise au sens relatif et provisoire comme dans le *Laṅkāvatāra*. En tant que la Tathatā est plus foncière que l'être, elle peut passer pour vacuité ; à cet égard Açvaghoṣa fait partie de la lignée nihiliste et annonce les grands Mādhyamikas des IIe et IIIe siècles. Mais en tant qu'elle est plus foncière que le non-être, en tant qu'elle fonde une conscience universelle (ālaya vijñāna), elle fait présager l'idéalisme des Yogācāras.

Ce fut une singularité de la doctrine d'Açvaghoṣa, qu'elle ne donna point naissance à une école : trop personnelle, sans doute, s'y trouvait la synthèse opérée entre des

tendances indépendantes. Le système qui accapare l'attention aux deux siècles suivants, c'est la pensée Mādhyamika, qui procède directement des doctrines de Prajñāpāramitā. L'initiateur en est un ancien brahmane, Rāhulabhadra, dont l'œuvre maîtresse est d'avoir embrasé cet autre « Soleil », Nāgārjuna. Né, semble-t-il, à Vidarbha, dans l'Inde méridionale, ce dernier occupe assez de place dans le milieu indien pour que maintes contrées aient revendiqué l'honneur de l'avoir vu naître, et pour qu'on lui ait prêté six cents ans de vie. En fait, son activité se situe dans le dernier quart du IIe siècle; elle consiste à fixer, en cette forme classique et définitive que sous le nom de Sūtra le Brahmanisme de l'époque commençait à donner aux diverses traditions intellectuelles, la doctrine « moyenne », c'est-à-dire en toute matière négative du oui et du non, qu'avait inaugurée la Prajñāpāramitā ; son auteur lui-même y adjoignit un commentaire, l'*Akutobhayā*, et présenta la même doctrine dans de nombreux opuscules ([73]). C'est une critique serrée des divers concepts bouddhiques, en vue d'établir que chacun d'eux non seulement ne suppose aucun fondement substantiel dans la réalité, mais se résout en néant. Ainsi le passé n'est pas, l'avenir n'est pas, le présent n'est qu'une limite : donc l'existence est « vide ». La cause, pour être cause, doit produire son effet, mais, en même temps exister comme origine de l'effet : or si elle se mue en effet, elle n'était rien comme cause et si elle subsiste après la causation ce n'est point à elle que l'effet est imputable; cause et effet sont donc dénués de réalité. Tout concept enveloppe ainsi une relation — s'il s'agit d'une essence, elle-même et ce en quoi elle s'effectue; s'il s'agit d'une action, l'acte et l'agent — mais les deux termes ne peuvent exister au sens absolu, ni ensemble, ni séparément : donc ils n'existent point. L'esprit ne trouve nulle part où se prendre : l'autonomie (svabhāva) d'un concept n'est qu'apparente. Cette attitude n'a rien de com-

mun avec le scepticisme grec : Nāgārjuna ne doute pas, il dogmatise négativement; Burnouf put le qualifier de pyrrhonien, en ce qu'il confond l'intelligence pour faire place à la foi. Mais à quelle foi ! L'existence n'étant que vacuité (çūnyatā) il n'y a ni servitude, ni délivrance; saṃsāra et nirvāṇa, en un paradoxe suprême, s'équivalent. Faute de degrés dans l'être, ou, si l'on préfère, dans l'illusion, le Bouddha se réduit au Dharmakāya, agrégat sans consistance de la loi ou des phénomènes. Rien de plus insolite que de semblables thèses; pourtant rien de plus conforme à l'authentique tradition, que la voie moyenne et la dialectique sophistique. Le génie de Nāgārjuna, surtout polémique, accomplit néanmoins une œuvre positive, en fondant le Nouveau Véhicule sur l'Ancien, et en scrutant avec une extrême rigueur le contenu des notions philosophiques. Cette tâche se poursuivit et s'acheva chez son disciple, moins éristique, plus constructif, lui aussi d'origine méridionale, Āryadeva, l'auteur du *Bodhisattva-yogācāra-catuḥçataka* (1er quart du IIe siècle) ([74]).

CHAPITRE III

ASAṄGA ET VASUBANDHU (IVe siècle)

Le nom de l'ouvrage d'Āryadeva coïncide avec celui d'une école qui va peu à peu se détacher de celle des Mādhyamikas et l'éclipser. Les Yogācāras, selon l'historien tibétain Tāranātha, avaient déjà cinq cents maîtres fameux, ācāryas, au temps de Rāhulabhadra, vers le milieu du IIe siècle ; et compte tenu d'une vraisemblable exagération, nous ne saurions nous en étonner, car leur doctrine repose sur tout un

aspect de la pensée d'Açvaghoṣa. Cependant le principal protagoniste de la secte, Asaṅga, n'apparaît que deux siècles plus tard. L'intervalle fut occupé par la rédaction de livres qui composèrent une sorte de canon mahāyāniste. Cette littérature compilée sur l'ancien canon, quoique imprégnée de l'esprit nouveau, porte le nom de Vaipulya-sūtras: ce sont des « développements » sur la structure du monde phénoménal, sur l'essence métaphysique du Bouddha opposée à son apparition en le Çākyamuni, voire en d'autres Tathāgatas du passé ou de l'avenir. Les révélations, les théophanies analogues à celles de la Gītā, le goût du merveilleux tel qu'il s'étale dans les Purāṇas, voilà le principal contenu de ces textes. Les plus vénérés de ces livres, les neuf Dharma (paryaya)s, conservés — remarquons cette indication géographique — dans l'extrême Nord, au Népal, comprennent, à côté de productions nihilistes, la Prajñāpāranitā en 8.000 stances et le *Laṅkāvatāra*; — une biographie du Bouddha, le *Lalitavistāra* — des interprétations docétistes du rôle joué par le Tathāgata : le Lotus de la Bonne Loi, *Saddarmapuṇḍarīka* et le *Suvarṇaprabhāsasūtra*; une exaltation du bodhisattva Mañjuçrī, le *Gandhavyūha* ou *Avataṃsaka-sutra*; — des descriptions de terres bienheureuses que conquiert la méditation, analogues à celles du *Sukhāvatīsāmādhirāja*; nous pouvons laisser à part le mysticisme moins spéculatif du *Tathāgataguhyaka* ([75]). La notion du dharma, tel qu'il s'était élaboré à travers ces efforts disparates, se trouve résumée dans un manuel de dogmatique, le *Dharmasaṃgraha*, qui annonce la scolastique bouddhique des ve, vi^e^ et viie siècles, comme le *Mānava Dharmaçāstra* servit, dans le Brahmanisme, de trait d'union entre les doctrines épiques et la scolastique hindouiste ultérieure. En opposition à la thèse alakṣaṇa des Mādhyamikas, les Yogācāras seront partisans du Dharmalakṣaṇa, en d'autres termes admettront la spécificité des concepts ou des phénomènes.

Les premières productions de l'école se présentent sous l'invocation d'un personnage qui atteste l'importance prise par la notion de bodhisattva : Maitreya, le Bouddha de l'avenir. C'est lui que le Tathāgata gratifie de ses enseignements dans le Lotus de la Bonne Loi: c'est autour de cette figure semi-divine que les bouddhistes disposeront un cycle de légendes relatives aux espoirs futurs de l'humanité. A ce personnage sont attribués divers traités, dont l'auteur paraît être Asaṅga, qui se disait d'ailleurs en communication spirituelle avec lui, et prétendait tenir de ce patron céleste la faveur d'avoir pu se dégager du Sarvāstivāda hīnayāniste pour adhérer au Grand Véhicule. Il importe de retenir qu'Asaṅga naquit au Gandhāra, qu'il appartient non seulement à un milieu septentrional, mais aux confins de régions hellénisées, soumises à l'influence iranienne; que son activité se place dans la seconde moitié du IVe siècle. Cinq ouvrages d'Asaṅga sont imputés à Maitreya: 1° le *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, dont le titre même atteste la volonté de s'inspirer d'Açvaghoṣa; le *Madhyāntavibhaṅga*, « discernement de la voie moyenne et des thèses extrêmes »; 3° le *Dharmadharmatāvibhaṅga*, « discernement entre les phénomènes et leur principe » (en termes d'Açvaghoṣa : entre l'ālayavijñāna et la tathatā); 4° l'*Uttaratantra*, « enchaînement de la doctrine suprême », exposé du Mahāyāna; 5° l'*Abhisamayālaṃkāra*, résumé des doctrines mādhyamikas. Ce sont, avec le *Saptadaçabhūmi* (« les dix-sept terres »), les œuvres principales de l'illustre docteur ([76]). L'essentielle originalité de la pensée inaugurée par Asaṅga réside en une combinaison du Grand Véhicule avec les procédés du Yoga. Il semble que ce soit vers l'époque même d'Asaṅga que la philosophie de ce nom ait précisé en sūtras définitifs ses thèses fondamentales; mais ces thèses, et surtout les pratiques dont elles dérivent, remontent sans nul

doute à un passé lointain, sinon en pleine préhistoire de la culture indienne. Techniciens d'une concentration destinée à transcender la pensée empirique, les Yogins donnaient l'exemple d'un approfondissement introspectif ; la même méthode pouvait s'appliquer à la recherche du nirvāṇa qui, par définition, outrepasse, lui aussi, les conditions de l'existence normale. Le Petit Véhicule déjà, précisant la voie du salut, inclinait à poser le problème religieux en termes d'introversion. Le *Majjhima nikāya* (4) déterminait quatre degrés de concentration ou dhyāna (pali jhāna) : 1° un effort pour s'abstraire des sens et réfléchir par discursion et analyse (savitakka, savicāra) ; 2° une unification de l'esprit sans discussion ni analyse (avitakka, avicāra); 3° une indifférence accompagnée de contentement (upekkhā, sukha); 4° une indifférence impassible supérieure à toute émotivité ([77]). Cette méthode du dhyāna n'est dans le Yoga qu'un moyen d'acquérir le saṃprajñāta samādhi, un « agencement spirituel qui comporte la sapience ». Dans le Hināyāna le samādhi cède ordinairement la place à la prajñā tout court (pali paññā); car, ainsi que l'examen du Yoga nous le fera comprendre, l'acception propre du terme de samādhi s'adapte mal au Petit Véhicule; d'ailleurs ce dernier tient volontiers dhyāna et prajñā pour solidaires, corrélatifs, plutôt que pour moyen et but (Dhammapada, 372). Par contre, dans la mesure même où le Mahāyāna resserre et renforce les liens qui unissent Bouddhisme et Yoga, il redonne sa pleine valeur au concept de samādhi: comme aboutissement des dhyānas ([78]). Désormais ces derniers, — en nombre variable selon les auteurs — envisagés comme des domaines spirituels, deviennent des contemplations, des vues plus ou moins approfondies sur la structure de l'être; ainsi, à chaque stade, correspondront des cieux différents dans le monde des formes (rūpaloka). Mais le samādhi sera l'extase, la contemplation de l'immatériel. Les Yogācāras, en concevant le progrès

religieux et intellectuel comme un acheminement vers l'absolu à travers de multiples étapes à franchir tour à tour, ne faisaient donc que transposer en ontologie la dialectique d'ascèse et d'intériorité croissante vécue par les Yogins: l'école porte à juste titre son nom de « conduite selon le Yoga ».

Dès lors passait au premier plan l'évolution intérieure du bodhisattva, symbolisée par un voyage aux poignants, aux périlleux épisodes, parmi des terres mystiques dont la géographie peu à peu se fixait; la métaphysique se cristallisait autour de l'épopée d'une conscience. Les Yogācāras recueillirent donc avec prédilection et cultivèrent les germes d'idéalisme que renfermait la doctrine d'Açvaghoṣa : sans croire plus que les Mādhyamikas à l'objectivité des phénomènes extérieurs, ils crurent plus qu'eux à la réalité de l'esprit. De même qu'en un tout autre sens d'ailleurs Aristote avait replacé dans les consciences douées de raison les idées que Platon extériorisait à toute pensée, Asaṅga tient les phénomènes (dharmas) pour les opérations de la conscience (vijñāna); sans faire, comme les brahmanes, de l'esprit une substance (ātman), il en fait le lieu, la conditon des essences; tout Yogācāra sera vijñānavādin, partisan de la réalité au moins relative de l'esprit, et professera le vijñāptimātra, l'existence unique et exclusive de la pensée en acte. Une telle doctrine mérite le nom d'idéalisme, en tant qu'elle définit l'être en fonction des opérations spirituelles. Mais cet idéalisme comportera une multitude de degrés, depuis l'aspect immédiat et extérieur de l'esprit, illusoire dans la mesure où, sous la loi du moi, il apparaît personnel, jusqu'à cette conscience intégrale et originelle, l'ālaya vijñāna, qui est tout près de coïncider, sous l'effet de la bodhi, avec l'absolu sans différenciation. Reconnaissons ici une thèse d'Açvaghoṣa, mais notons que l'ālaya vijñāna devient, chez les vijñānavādins, singulièrement plus proche de l'incon-

ditionné. Cette bodhi, l'illumination, adéquate vérité, essence des Bouddhas, joue en quelque sorte le rôle que remplit ailleurs le νοῦς ποιητικός ; elle actualise à travers les déficientes puissances l'unité de l'éternel. Les puissances, — nous pourrions presque les appeler, par analogie avec la pensée judéo-stoïcienne, les δυνάμεις — ce sont les dharmas; ils ont des façons particulières de se présenter aux différents plans (dhātu) de spiritualité qui se découvrent par approfondissement progressif : ils ne sont d'abord que simples données d'expérience sensible, mais à l'autre extrémité, dans le plan « sans écoulement » (anāsrava), ils se fondent dans la quiddité qui leur est commune (dharmatathatā), approximation de la quiddité ultime où toute distinction s'évanouit. Ceci encore se peut comprendre par comparaison avec la graduelle fusion des λόγοι σπερματικοί à mesure que l'on s'élève de la nature à l'âme du monde, de l'âme au νοῦς, du νοῦς à l'un.

Peut-être ces similitudes ne sont-elles pas fortuites, ou plutôt ne tiennent-elles pas simplement à la logique commune aux divers mysticismes. Une influence alexandrine ou gnostique ne paraît pas sans vraisemblance, sur une doctrine où abondent les distinctions de plans, les variétés d'hypostases, les myriades d'éons, où les Bouddhas prennent la figure de dieux sauveurs, et où la prophétie même, vyākaraṇa, dit son mot. Le pays natal d'Asaṅga touche à des contrées qui furent, pendant plusieurs siècles, royaumes grecs, et la Perse n'est pas si loin où s'implanta la gnose syrienne. Vers 350 s'était ouverte en Susiane l'école syro-persane de Gundeshapur, héritière de l'école d'Alexandrie. Nous ne devons pas méconnaître non plus que la région même où vit le jour l'idéalisme Yogācāra fut celle où la plastique indienne s'assimila des formules hellénistiques, et où justement pour préciser la forme humaine du Bouddha — auparavant marquée

par de simples symboles — une école de statuaires s'inspire du type d'Apollon ([79]). Toutefois l'influence occidentale, fût-elle avérée, ne saurait être que très limitée, car le système yogācāra s'explique, dans ses traits essentiels, par ses antécédents indigènes. Professant l'idéalité des dharmas, il rejoint la vacuité des Mādhyamikas et il communie avec tout le Mahāyāna, en soutenant l'identité du saṃsāra et du nirvāṇa. Son idéalisme repose sur une interprétation particulière de la pensée d'Açvaghoṣa. Son dynamisme abstrait, sa merveilleuse aptitude à prolonger des constatations successives en perspectives toujours plus profondes, jusqu'à ce que la vision se consume dans l'éblouissement, ce n'est qu'une transposition géniale du Yoga, dont l'ascèse aboutissait, par une gymnastique respiratoire doublée d'une contrainte spirituelle, à cette identité vide : le néant de pensée.

Asaṅga imposa son interprétation du Mahāyāna d'abord à son frère Vasubandhu, puis à une longue postérité intellectuelle. Nous avons déjà mentionné la conversion du cadet par l'aîné, conversion d'autant plus importante que Vasubandhu avait déployé un zèle exceptionnel — nous verrons en quel sens — pour défendre le Petit Véhicule contre le Grand. Toujours est-il que sur le tard Vasubandhu composa des apologies de l'idéalisme sans y déployer un talent créateur comparable à celui d'Asaṅga, mais en s'efforçant de fonder la doctrine sur des arguments dialectiques et de la défendre contre les opinions adverses, dont mieux que personne il connaissait la force, et maintenant la faiblesse. Le *Pañcaskandhaprakaraṇa* établit la conformité de l'idéalisme avec le dogme des cinq skandhas; la *Vyākhyāyukti*, son accord avec l'enseignement religieux; le *Karmasiddhiprakaraṇa*, son harmonie avec la théorie de l'acte. Des traités en trente ou vingt stances (*Triṃçaka* et *Viṃçakakārikāprakaraṇa*) fournissent une démonstration méthodique du vijñānavāda:

plus de treize siècles à l'avance nous y lisons comme une ébauche des *Dialogues d'Hylas et de Philonous*, sauf que dans l'Inde l'idéalisme succédait au phénoménisme absolu, comme si Berkeley venait après Hume ([80]). Des lances sont rompues pour imposer à tout adversaire, bouddhiste ou non, la conviction qu'aucune donnée de fait, qu'aucune opération spirituelle ne requiert une existence des choses hors de l'esprit. Ce support des idées, que Berkeley, après Aristote, trouve dans la pensée absolue, Vasubandhu le reconnaît en la pensée des Tathāgatas, qui ne sont que connaissance et dont le monde n'est que la « carrière », ou les divers « domaines », selon l'aspect plus ou moins relatif qu'ils revêtent par leurs trois « corps ».

CHAPITRE IV

LA RIVALITÉ DES DEUX VÉHICULES

(IVe siècle)

Avant de poursuivre l'histoire de l'idéalisme bouddhique, dont l'apogée est atteint, mais qui suscitera du Ve au VIIe siècle une école de logiciens émérites, il importe de situer à leur place les efforts du Petit Véhicule pour défendre son point de vue contre le Grand.

En 399, quand le premier pèlerin chinois, Fa-hien, visite l'Inde, il trouve encore le Hīnayāna morcelé en écoles

multiples, selon des traditions distinctes ou des diversités locales. Ce dernier cas se rencontre dans l'école singhalaise de langue palie, école dont la gloire culmine en Buddhaghoṣa. Cet auteur, dont les commentaires s'associèrent au canon pali dans la vénération des fidèles méridionaux, date de la première moitié du ve siècle: né en Magadha, d'une famille brahmanique, il aurait travaillé à Ceylan, dans le monastère d'Anurādhapura, puis aurait regagné le continent ([81]). Si importante qu'ait été son œuvre religieuse pour clarifier les dogmes et compiler récits ou traditions, elle n'offre pour la critique de la pensée qu'un intérêt limité. Les questions pratiques ont à ses yeux le pas sur les problèmes théoriques; pour lui le Vinaya, non le Dharma, est la base de la foi (préface à la Samantapasādikā): il poursuit de ses attaques les doctrines spéculatives sur la nature, pakativāda, notamment le Sāṃkhya, à la prakṛti duquel il oppose l'avijjā (avidyā, ignorance) bouddhique, comme ayant une portée plus concrète et plus humaine. La valeur historique de son œuvre consiste dans l'écho qu'elle répercute d'anciennes Aṭṭhakathās (commentaires) insulaires. Le résumé de la doctrine bouddhique donné dans le Visuddhimagga (chemin de la pureté) distribue l'ensemble de la dogmatique sous ces trois chefs; cīla (morale), samādhi (méditation), paññā (sapience), mais ne témoigne que d'une médiocre originalité philosophique. Il en faut dire autant des écrits de Dhammapala (Paramatthadīpanī, commentaire sur le Petavatthu, le Vimānavatthu, les Thera- et Therīgāthās) qui peu après entreprit avec moins d'ampleur une tâche analogue sur la côte sud du Dekkan, dans le voisinage de Ceylan. L'école insulaire n'a jamais complètement suspendu son activité, même après avoir essaimé en Birmanie, où elle trouva, au XIIe siècle, dans le moine Anuruddha, un compilateur dont le nom mérite d'être retenu parce qu'il composa un traité de pychologie et de morale bouddhiques, l'*Abhidhammatthasaṃgaha* ([82]).

Les sectes de l'Inde centrale ou septentrionale firent preuve d'une curiosité spéculative bien plus grande: la preuve en subsiste dans la richesse des éléments qu'en a conservés le Tripiṭaka chinois. Tels l'*Ekottara Āgama* des Mahāsaṃghikas, traduit en 384-385 et leur *Vinaya* en 416: le Vinaya et l'*Abhiniṣkramana* des Dharmaguptas, traduits l'un en 405, l'autre vers le même temps: le *Vinaya* des Mahīçāsakas en 424. Des dates analogues pourraient être données pour la version en chinois de la littérature des Sarvāstivādins, secte la plus agissante. Ces traditions diverses, qui fondaient naguère leur distinction sur l'admission de textes différents ou la valeur principale accordée à certaines parties du canon (ainsi les Sautrāntikas, accordant le maximum de créance aux sūtras), justifie de plus en plus leur rivalité par l'adoption de thèses indépendantes.

Les Vibhajjavādins, discriminalistes, se distinguent des Sarvāstivādins en ce qu'au lieu d'admettre que « tout existe » ils ne tiennent pour réels que le présent et le passé dont le « fruit » n'a pas encore « mûri »; le reste du passé et l'avenir ne sont point. Mais il y eut, paraît-il, quatre manières de comprendre le « réalisme intégral » : celles de Dhamatrāta, de Ghoṣaka, de Vasumitra, de Buddhadeva. Ces docteurs, — d'autres encore tels que Kātyāyanīputra, auteur du *Jñānaprasthānaçāstra* et Mahāmaudgalyāyana, auteur de l'*Abhidharma-skandhapāda* comme du *Prajñaptipādaçāstra* — dotèrent la secte d'un abhidharma spécial, sur lequel, au temps de Kaniṣka, fut préparé un commentaire, la Vibhāṣā. D'où une école nouvelle, qui se fonde sur ce dernier texte, les Vaibhāṣikas; ils se recrutent surtout au Cachemire ([83]). Leur doctrine a été glosée par un traité considérable qu'écrivit Vasubandhu avant sa conversion au Mahāyāna : l'*Abhidharmakoça*. L'école qui, au IVe siècle, s'oppose aux Vaibhāṣikas, est celle des Sautrāntikas, fondée par Kumāralabdha (IIe s.). Ils sympathisent avec leur coreligionnaires singhalais par

leur attachement à la vieille orthodoxie; mais ils innovent par leur phénoménisme plus systématique, par leur théorie de l'inférence des objets extérieurs, en contraste avec la doctrine réaliste de la perception, qu'admettent les Vaibhāṣikas.

Ces émules ont d'ailleurs une importante doctrine commune : à l'encontre de l'idéalisme comme du nihilisme mahāyāniste, où ils dénoncent une liquéfaction de l'orthodoxie dogmatique, ils cherchent à fonder en réalité la loi ainsi que le phénomène. A cet effet ils s'inspirent des philosophies réalistes qui viennent de préciser leurs thèses en des sūtras (*Vaiçeṣika s.*, IIe s., *Nyāya s.*, fin IIe ou début IIIe s.). Les Vaibhāṣikas et même les phénoménistes Sautrāntikas admirent une physique atomiste; cependant, pour ces derniers tout au moins, l'inconséquence était flagrante, de soutenir que l'être se résout en noms passagers, en formes transitoires, bref en relations, et de postuler des atomes substantiels. Il faut pourtant prendre en considération que telle expression du plus vieux bouddhisme, le terme de skandha par exemple, connotant l'idée d'agrégat, invitait à supposer des simples, susceptibles de combinaisons. Nous en trouverions volontiers la justification historique dans le fait que le vocabulaire du bouddhisme lui est en grande partie commun avec le Jainisme légèrement antérieur, et dans l'observation que les Jainas dès l'origine avaient cru aux atomes. Pour éviter de trop fortes contradictions, le Hīnayāna nia que ces derniers fussent éternels, sans parties, indivisibles. Introduisant en eux de la relativité, il y reconnut des synthèses momentanées de forces subtiles. L'esprit conçoit bien des rudiments substantiels (*dravyaparamāṇu*), fondement de cette solidité, de cette fluidité, de cette chaleur, de ce mouvement que nous prenons pour de la terre, de l'eau, du feu, de l'air; mais ils ne se laissent jamais saisir isolément. Au

surplus l'atomisme relatif professé dans l'ordre des formes matérielles trouve son pendant intellectuel dans l'admission de concepts relativement stables, « essences » ou « natures simples » dont se composent l'entendement comme la réalité. Aucun terme ne traduit mieux que ces deux expressions cartésiennes l'usage nouveau dans lequel s'emploie de la sorte le mot dharma. Les Sarvāstivādins dressèrent une classification de ces essences qui s'imposa, moyennant de légères variantes, aux diverses sectes du Petit Véhicule et qui correspond, sous forme statique, à l'échelonnement dynamique des phases intelligibles, constitutives de l'être ou de la pensée, tel que le concevaient les Yogācāras. Le tableau ci-joint résumera la science soit physique, soit psychologique du Hīnayāna, selon le chapitre II de l'*Abhidharmakoça*.

5 skandhas (agrégats):
- **I Rūpa** (forme)..
  - 5 indriyas (organes): yeux, oreilles, nez, langue, corps (tact).
  - 5 viṣayas (objets des sens): formes (et couleurs), sons, odeurs, goûts, contacts.
  - 1 avijñapti (irreprésentable):
    - par méditation sur le représentable (vijñaptisamādhi sambhūta).
    - bien et mal (kuçalākuçala).
- **II vijñāna** (conscience).
- **III vedanā** (sensation).
- **IV saṃjñā** (perception).
- **V saṃskāra** (manière d'être et d'agir).

12 āyatanas (bases, conditions de la conscience): 5 organes sensoriels + 5 objets sensibles + manas (org. mental) + dharma (objet propre du manas).

18 dhātus (supports, facteurs): 12 āyatanas + 6 modalités de conscience (conscience des diverses sensations et du manas).

3 asaṃskṛta dharmas (dharmas non composés)
- pratisaṃkhyā-nirodha (cessation consciente de l'existence).
- apratis. n. (cessation inconsciente de l'existence).
- ākāça (éther).

72 saṃskṛta dharmas (dharmas composés)

11 de **rūpa**: 5 indriyas + 5 viṣayas + 1 avijñapti.

1 de **citta** ou **manas**: s'exerce par les 5 vijñāna (connaissances sensibles) + la connaissance propre au manas (sensorium commune, manovijñāna).

46 caitta dharmas (dharmas mentaux): correspondent aux skandhas III, IV et V (en partie) (1).

14 citta-viprayukta-saṃskāras (opérations distinctes de l'intellect (non mentales): acquisition et non-acquisition, participation, inconscience, obtention de l'inconscience, obtention de la suppression, vie, naissance, durée, décrépitude, non-éternité, noms, sentences, lettres [prāpti, aprāpti, sabhāgatā, asaṃjñika, asaṃjñi-samāpatti, nirodha-samāpatti, jīvita, jāti, sthiti, jarā, anityatā, nāma-kāya, pada-kāya, vyañjana-kāya].

(1) **10 mahābhūmika dharmas** (dharmas de grand domaine): vedanā, saṃjñā, cetanā (intention), sparça (toucher), chanda (désir), mati (intelligence), smṛti (mémoire), manaskāra (attention), adhimokṣa (détermination), samādhi (recueillement).

10 kuçala-mahābhūmika dharmas (dharmas de grand domaine du bien): çraddhā (foi), apramāda (application), praçrabdhi (apaisement), hrī (pudeur), upekṣā (impassibilité), apatrapā (timidité), alobha (absence de convoitise), advesa (absence de colère), ahiṃsā (absence de nuisance à autrui), viryā (énergie).

6 kleça-mahābhūmika-dharmas (dharmas de grand domaine des passions): moha (égarement), pramāda (négligence), kausīdya (paresse), açrāddhya (incrédulité), styāna (inaction), auddhatya (turbulence).

2 akuçala-mahābhūmika-dharmas (dharmas de grand domaine du mal): ahrikatā (impudence), anapatrapā (effronterie).

10 upakleça--bhūmika-dharmas (dharmas du domaine des passions secondaires): krodha (colère), mrakṣa (hypocrisie), mātsarya (égoïsme), īrṣyā (jalousie), pradāça (vexation), vihiṃsā (nuisance), upanāha (inimitié), māyā (tromperie), çāṭhya (déshonnêteté), mada (vanité).

8 aniyata-bhūmika-dharmas (dharmas du domaine incertain): vitarka (réflexion), vicāra (investigation), kaukṛtya (repentir), middha (somnolence), rāga (avidité), pratigha (emportement), māna (orgueil), vicikitsā (doute).

Ce tableau témoigne d'un éclectisme tardif: les répétitions, les chevauchements qui s'y manifestent attestent l'adaptation réciproque de classements disparates. Il saute aux yeux que la signification abstraite de dharma quand

on parle des 75 essences, opérations ou événements, suppose une énorme extension du vieux sens technique : les fonctions du manas. L'élément primitif est la théorie des skandhas. Les phases caractéristiques de cette conception du monde toujours plus complexe seraient aisément restituées à travers les suttas palis, la *Dhammasaṅgani*, le *Dharmasaṃgraha*, enfin l'*Abhidharmakoça*. Une synthèse parallèle, rejoignant l'eschatologie populaire, aboutit à une cosmologie plus ou moins exotérique, mais qui fait partie du bagage commun à toute pensée indienne. Les êtres s'y répartissent selon leur nature: plans (dhātu) immatériel (ārūpya), matériel (rūpin), concupiscible (kāma); — selon leurs destinées (gati) : sorts des dieux, des hommes, des fantômes, des animaux, des damnés; — selon les variétés de leur méditation (dhyāna, jhāna). Les hiérarchies de vivants ou d'esprits, les compartiments superposés de cieux ou d'enfers mettent à la portée du vulgaire, par systématisation à la fois des jātakas et des biographies spirituelles de bodhisattvas, les subtiles topographies mystiques d'Asaṅga ([84]).

Les sectes du Petit Véhicule, émiettées à l'infini, ne nous sont accessibles qu'à travers le dépouillement des canons tibétain et chinois. Le défrichement qui nous les fera connaître débute à peine. Elles se peuvent sérier en fonction soit du canon pali, demeuré à l'unisson des doctrines anciennes, soit des œuvres mahāyānistes. Ainsi les Sthaviras concordent avec les Theras singhalais, mais les Mahāsaṃghikas ont frayé la voie au Grand Véhicule. Plus d'une école prône la vacuité, comme les Mādhyamikas, et les Sautrāntikas enseignent le Trikāya comme Açvaghoṣa. Le *Satyasiddhiçāstra*, de Harivarman, présente au début du IIIe siècle, dans l'Inde centrale, une sorte de moyen terme entre les deux Véhicules, soutenant la théorie de la double vérité : le Mahāyāna peut être admis au point de vue de la

vérité absolue (paramārthasatya), sans faire tort à la vérité relative (vyavahārasatya) du Hīnayāna. Cette interprétation fut aussitôt adoptée par le Grand Véhicule, tout prêt à se persuader qu'il possédait le sens profond de la foi bouddhique.

CHAPITRE V

LES DERNIERS MĀDHYAMIKAS ET YOGĀCĀRAS LA LOGIQUE DE DIGNĀGA ET DE DHARMAKĪRTI

La doctrine Mādhyamika, que nous avons quittée au début du IIIe siècle, reprend son évolution au Ve, dans le sud. Une partie de la secte, sous l'influence de Buddhapālita, commentateur du Madhyamakaçāstra, revient aux procédés critiques et préconise l'usage de la réduction à l'absurde (prasaṅga) : d'où l'école des Prāsaṅgikas, qu'illustrera, au VIIe siècle, Candrakīrti, glossateur du même texte comme du *Catuḥçataka*, et auteur du *Mādhyamakāvatāra*. En guise de protestation, l'autre groupe des Mādhyamikas se proclame Svātantrika, partisan d'un raisonnement « autonome »; cette attitude apparaît chez Bhavya, nommé encore Bhāvaviveka (VIe s.), qui dans son *Prajñāpradīpa* s'attaque à l'argumentation de Buddhapālita; puis chez Çāntirakṣita (seconde moitié du VIIIe s.), auteur de la *Madhyamakālaṃkārakārikā*. Sur les uns et les autres, à partir du VIIe siècle, s'accentue l'attraction des Yogācāras: le *Bodhicaryāvatāra* du prāsaṅgika Çāntideva (fin VIIe) démontre la vacuité non par

une série de négations, mais par une discipine à laquelle se doit astreindre le futur Bouddha. La succession des étapes nécessaires s'inspire de la psychologie yogācāra, et ici la « pensée de la bodhi » (bodhicitta), dans laquelle s'enferme et que creuse, et que réalise le postulant, n'apparaît que comme la transposition en termes mādhyamikas de cet esprit (vijñāna), seule réalité pour les Vijñānavādins. Sans cette notion qui prête à la totalité du phénomène une même conscience pour souffrir, doublée d'une même pitié pour la douleur universelle, on ne s'expliquerait ni l'ardente charité, ni la confiante dévotion qui assurent la valeur religieuse de ce manuel mystique ([85]).

Malgré ce réveil de la pensée mādhyamika au bruit de la lutte entre Bhavya et Buddhapālita, ce sont les Yogācāras qui font preuve, entre le ve et le VIIIe siècle, de la plus grande puissance spéculative. Ils règnent dans l'université de Nālandā, dont le prestige s'étend à l'Asie entière et ils se recrutent désormais dans toute l'Inde; car si Dignāga est un méridional, originaire de Kāñci, Buddhadāsa est de l'Ouest, Sthiramati de l'Est, Saṃghadāsa du Cachemire. Ce second essor de l'idéalisme se manifeste dans la seconde moitié du ve siècle, avec Dignāga, Sthiramati, Ravigupta et Guṇamati: au VIIe d'abord avec Candragomin, savant et artiste universel, le Vinci de l'Inde, à la fois technicien du dessin, de la métrique, et médecin, grammairien; puis Dharmapāla, expert à utiliser contre le Hīnayāna et dans l'intérêt de l'idéalisme la thèse mādhyamika dont il se fait le commentateur; enfin Dharmakīrti, le plus illustre défenseur de la pensée bouddhique en possession de toutes ses ressources, contre les doctrinaires brahmaniques. Dialecticien scolastique, Dharmakīrti met en système les principes de Dignāga, qui avait jeté les bases d'une logique inédite : il en fait une épistémologie et une théorie de raisonnement qui plus ou

moins s'imposeront à l'ensemble de la spéculation indienne et jouiront en Extrême-Orient d'une souveraineté non moins incontestée que celle de la logique aristotélicienne en Europe([86]).

Les préoccupations logiques sont un caractère général de la réflexion bouddhique postérieure au IVe siècle; on conçoit que la diversité des traditions spéculatives, dont chacune doit s'instituer et se maintenir par des arguments, ait forcé les hommes de foi, devenus philosophes, à se faire logiciens. De la sophistique hīnayāniste, les Mādhyamikas avaient hérité l'aptitude à l'analyse conceptuelle, la dextérité à isoler les relations qui donnent un sens à un mot, et qui font supposer par les esprits dogmatiques une nature propre (svadharma), des caractères spécifiques (svalakṣaṇa) à chaque notion; les Prāsaṅgikas témoignent de leur affiliation à cette lignée, en maniant la réduction à l'absurde comme arme contre les Svātantrikas. Mais cette logique mādhyamika, si experte à dissoudre les idées en relations par de tranchantes dichotomies, conservait, exaltait la portée négative de l'ancienne sophistique : elle demeurait impuissante à élaborer une logique constructive. Telle est au contraire la vocation de l'idéalisme Yogācāra, habile à saisir parmi des perspectives de spiritualité qui s'emboîtent et se transforment par approfondissement, comment à la faveur d'un développement continu le multiple et l'un se concilient. Nous ne soutiendrons pas, comme le meilleur connaisseur de la logique bouddhique, Stcherbatsky, que ce fut la première logique indienne; car nous ne doutons guère que Dignāga soit né après la rédaction des sūtras du Vaiçeṣika et du Nyāya, peut-être même après la formation de la théorie Jaina du raisonnement. Mais nous n'avons garde de méconnaître que la logique brahmanique se développa en corrélation avec la pensée bouddhique, et que cette dernière, après avoir fait fermenter comme un levain la spéculation indienne, a pour

une large part imposé son empreinte sur le syncrétisme tardif du Nyāya-Vaiçeṣika.

Les œuvres de Dignāga, conservées en tibétain, sont le *Pramāṇasamuccaya* et son commentaire, le *Nyāya-praveça*; le *Hetucakrahamaru;* l'*Alambanaparīkṣā* et son commentaire; enfin le *Pramāṇaçāstrapraveça*. Le premier et le dernier fournissent une théorie des pramāṇas; le second une classification des sophismes; le troisième l'examen des raisonnements concluants. Dharmakīrti écrivit le *Nyāyabindu;* un Sautrāntika du IXe siècle, Dharmottara, en écrivit un commentaire (*ṭīkā*), qui fut à son tour glosé par l'auteur d'une *ṭippanī*.

L'épistémologie des Vijñānavādins ne se sépare guère de celle des brahmanes; nous la situerons dans son milieu quand nous examinerons l'histoire des darçanas orthodoxes. Leur logique s'isole moins malaisément, quoiqu'elle ne doive elle-même s'apprécier qu'en corrélation avec celle du Nyāya. Par exemple nous pouvons tenir pour calqués sur les argumentations de ce système, moyennant suppression de « l'application » et de la « conclusion », les raisonnements déjà mis en forme par l'*Upaya-kauçalya-hṛdayaçāstra* (I, 1) de Nāgārjuna et le *Yogācāryabhūmiçāstra* (XV) d'Asaṅga; à fortiori ce raisonnement à deux membres, la proposition et la raison, qu'aurait admis Vasubandhu selon le témoignage de Kouei-ki, confirmé par le *Nyāya-vārtika* (I, 137). Par contre l'esprit idéaliste se reconnaît dès l'abord chez Dignāga et Dharmakīrti, qui distinguent deux types de raisonnement : l'un que l'on fait pour soi, simple énoncé de la chose induite, motivée en raison : « Ici il y a du feu, car il y a de la fumée »; l'autre qui tend à convaincre autrui : « Partout où il y a de la fumée, il y a du feu; or il y a ici de la fumée; donc il y a ici du feu ». La démonstration se détache de ce piétinement parmi les données d'expérience qui assure le Naiyāyika de

ce qu'il veut établir : ainsi disparaît « l'exemple », « comme dans le cas du feu de la cuisine ». L'idéalisme consiste, en l'occurence, à chercher dans des conditions d'intelligibilité plus que dans des circonstances de fait, le nerf de la connexion logique. Cette relation, qui dans le Nyāya n'était — nous le constaterons — qu'un rapport de signe à chose signifiée, ne se comprend vraiment que s'il existe une solidarité intime et nécessaire, une liaison naturelle (*svabhāva-pratibandha*) entre la raison probante, sādhana (signe ou cause, liṅga, hetu) et l'inférence prouvée, sādhya (chose signifiée ou effet). La simple concomitance (sāhacarya) admise par les systèmes réalistes, Jainisme et Nyāya-Vaiçeṣika, s'approfondit en identité de nature (tadātmya), ou en causalité prise au sens analytique, l'effet se tirant de sa cause comme la conséquence du principe. Hormis ces deux cas on ne conçoit point de relation nécessaire, mais de simples consécutions accidentelles. C'est donc pour un motif analogue à ceux de Kant, que Dignāga s'avise de la possibilité de jugements synthétiques à priori : « Il n'y a aucune chose réelle indissolublement liée qui puisse être raison logique, car il est dit : la raison d'après laquelle un fait est la cause d'un autre fait, qui en est la conséquence logique, ne dépend point de l'être ou du non-être extérieurs; elle repose sur la condition d'inhérence ou de substance, instituée par notre pensée » (*Nyāyavārtikatātparyaṭīkā*, 127, 2, 4). Cette remarquable assertion fut comprise dans toute sa portée : car le naiyāyika Uddyotakara, défenseur d'un point de vue comparable à l'empirisme de J. Stuart Mill, refusera d'admettre cette idée de connexion nécessaire.

L'exacte intelligence de la logique bouddhique suppose que l'on ne méconnaisse ni les affinités, ni les divergences qu'elle présente en comparaison de la nôtre. La tentation peut être grande de retrouver dans l'inférence « pour soi »

l'induction, passage du fait à la loi; dans l'inférence « pour autrui » la déduction, instrument de démonstration; dans l'objet, le petit terme; dans le sādhya, le grand; dans le hetu, le moyen. Mais alors on se paie de mots. On travestit le raisonnement indien en l'affublant à la grecque de la façon suivante : « Tout ce qui est fumant est igné; or cette montagne est fumante, donc elle est ignée ». Car le syllogisme d'Aristote supposait des termes d'extensions différentes, se subsumant les uns dans les autres : mortel > homme > Socrate; tandis qu'on ne peut ici, sans absurdité, affirmer : choses ignées > choses fumantes > montagne. La fumée n'est pas plus déterminée que le feu, ni la montagne plus déterminée que la fumée. Fumée n'est espèce ni relativement au genre feu, ni relativement à l'individu : cette montagne. Il y a simplement une chose, substrat de deux qualités, dont l'une en est prouvée, l'autre instrument de preuve. La première est le sādhya, conséquence logique; la seonde le hetu, raison probante, ou liṅga, le signe. Nous ne nions pas que l'Inde soit venue à concevoir ces rapports sous forme d'implications : « avoir du feu » équivaut à un contenant (vyāpaka), car il y a du feu sans fumée (ex. : le soleil), et « avoir de la fumée » peut passer pour un contenu (vyāpya), car pas de fumée sans feu. Mais cette notion de la vyāpti n'apparaît qu'à l'époque syncrétique. L'anumāna, nom de l'inférence, désigne une connaissance «par connexion », qui saisit deux attributs d'une substance comme solidaires, mais qui néanmoins les appréhende en simultanéité, l'un aperçu pour ainsi dire au travers de l'autre. Il s'agit moins d'un raisonnement fait de jugements, que d'une représentation complexe. N'oublions pas que les bouddhistes ne conçoivent point d'autres opérations mentales que des synthèses, inhérentes aussi bien à la perception qu'à d'autres formes de pensée. Stcherbatsky a fait très justement remarquer qu'exprimé à l'indienne le syllogisme d'Aristote cessait

de former un raisonnement, pour devenir ce jugement de perception : « voilà un homme mortel, Socrate »; et Jacobi, avec non moins d'à propos, rappelle qu'une telle façon de penser concorde avec la structure du sanscrit, si porté à présenter en un mot composé ce que nous dirions, nous autres, en une ou plusieurs phrases. Surtout ne perdons pas de vue que toutes les logiques d'Asie, même teintées d'idéalisme, portent sur des choses, substances ou phénomènes, non sur des concepts, au sens européen, c'est-à-dire socratique et platonicien de ce mot ([87]).

* * *

Les derniers siècles du Bouddhisme dans l'Inde continentale — Népal et Cachemire mis à part — nous sont mal connus, les renseignements tibétains ou chinois faisant défaut. Ceylan et la Birmanie n'ont jamais cessé d'alimenter leur foi aux sources palies. Mais le centre et le nord virent, dès le VIIIe siècle, l'inspiration des sectes se tarir et le dogmatisme se confiner aux Etats hīmalāyens. Sans doute la vacuité, dernier mot du Mahāyāna, ne renfermait-elle point la force d'expansion qui embrase les prosélytismes, la religion qui proclamait le néant de sa propre loi se vouait par là même au néant. Certes elle dura au Népal, au Cachemire, parce qu'elle y fut moins battue en brèche par le Brahmanisme. Certes elle se maintint en Chine, au Japon, parce qu'elle y jouissait du prestige d'une doctrine étrangère, et qu'elle y bénéficiait de la complicité taïoste. Mais dans l'Inde continentale elle n'avait jamais rallié les suffrages que d'une faible partie de la population, dont la masse était « hindouiste » et l'élite « brahmanique ». Quand les hagiographes bouddhistes exultent de faire remarquer que les plus grands docteurs sont nés dans le brahmanisme, ils font sans doute l'apologie d'une foi qui convertit de fortes consciences et forma des

esprits parmi les mieux trempés: mais ils avouent par là même combien restreint était le nombre des coreligionnaires. Açoka, Kaniṣka n'avaient pas craint de soutenir de leur pouvoir temporel un dharma somme toute assez conforme à celui que tout monarque hindou est tenu de promouvoir; mais on se représente mal les princes, d'ailleurs politiquement faibles, des VIe et VIIe siècles, étayant de leur autorité la prédication du vide. Ainsi le Mahāyāna, transposant la foi, seule agissante, en abstractions philosophiques, compromit la prospérité religieuse du Bouddhisme. Afin de se sauver en tant que religion, ce dernier accueillit les mythes populaires, travestit les dieux les plus hétéroclites en bouddhas, — ainsi Indra en Vajrapāṇi, Brahmā Svayambhu (in et per se) en ādibuddha, substrat originel, « Urgrund » de l'Univers; — il multiplia sans fin bouddhas et bodhisattvas de contemplation (dhyānib.), hypostases théologiques de la concentration spirituelle; il sacrifia la connaissance à la dévotion, le désintéressement à la superstition. Mais ce Tantrisme bouddhiste rejoignait le Tantrisme hindouiste, au plus grand péril de la foi, car elle y perdait son autonomie et ne pouvait absorber ces troubles éléments que le brahmnaisme, pour n'en être pas étouffé, avait su consacrer. Les brahmanes, formés à la philosophie par l'exemple du Mahāyāna, dressés à l'argumentation polémique par d'incessantes joutes dialectiques avec les divers Véhicules, finirent par vaincre l'hérésie. Nous constaterons d'ailleurs que les dogmes bouddhiques, pour une large part, se survécurent dans le Brahmanisme même. Il n'y eut donc pas besoin de persécutions en règle pour déraciner le bouddhisme du Magadha ou du Gandhāra. Si la violence hâta la disparition des monastères et des littératures, ce fut celle de l'invasion arabe, puis turco-mongole. Le Mahāyāna n'agit plus désormais que là où s'implantèrent ses livres : en Chine et au Japon. C'est là que continueront de vivre, mais en des esprits étrangers à la menta-

lité indienne, certaines des sectes soit du Petit Véhicule, — celles de l'Abhidharmakoça, du Vinaya, de la Satyasiddhi; — soit du Grand, — celles du Dharmalakṣaṇa (Yogācāras), des trois çāstras (Mādhyamikas), de l'Avataṃsaka, du Saddharmapuṇḍarīka (Tendai et Nichiren), de la Sukhāvatī (Jōdo et Shinshu), des mantras et du dhyāna. Le dépouillement des littératures chinoise et japonaise afférentes à ces sectes d'un nouveau genre fournirait, pour qui saurait isoler les facteurs extrême-orientaux, une excellente voie d'accès à l'intelligence de la pensée bouddhique, et dès à présent la science sino-nipponne apporte une contribution de premier ordre à l'indianisme ([88]).

SIXIÈME PARTIE

LA PENSÉE DES DARÇANAS ORTHODOXES

CHAPITRE I

LES SŪTRAS DES SIX SYSTÈMES ET LEURS PREMIERS COMMENTAIRES (entre 100 et 500)

La principale difficulté de l'histoire de la philosophie indienne réside dans la nécessité de situer chaque doctrine à la fois comme phase de la tradition à laquelle elle appartient et comme contemporaine d'un moment particulier des autres traditions qui évoluèrent de façon synchronique dans le même milieu. Les systèmes, loin de se remplacer les uns les autres, évoluent depuis une antiquité plus ou moins reculée, chacun pour ainsi dire en vase clos, par l'effet d'une réflexion assidue, orientée toujours dans la même direction. Mais il n'est pas douteux non plus que les cloisons entre ces diverses traditions ne furent jamais étanches, et que des corrélations, des influences s'établirent, par l'obligation même où ces diverses filiations se trouvèrent, de polémiser chacune contre toutes les autres. La métaphore sur laquelle repose la Monadologie s'appliquerait ici avec justesse : chaque système est une «vue», darçana, sur l'ensemble de l'intellectualité indienne, aperçue sous un biais particulier; et ces « vues », toutes

indépendantes, néanmoins se correspondent par la réalité qu'elles expriment, la même pour toutes, et à chaque moment de leur histoire. Un récit rigoureusement chronologique, fût-il possible, ne donnerait donc pas une notion exacte de ce que fut, aux diverses époques, la pensée de l'Inde. D'autre part l'historien ne saurait se satisfaire d'une collection de monographies, consacrées aux divers darçanas; car malgré la force des multiples traditions, toujours les hommes d'un même temps, à quelque profession de foi qu'ils appartinssent, eurent des opinions communes, et il n'importe pas moins de comprendre chaque doctrine par ses contemporaines que par ses devancières. Entre ces deux nécessités malaisées à concilier, nous tenterons un compromis, afin de restituer sommairement le sens de chaque système en lui-même, sans perdre de vue, aux principales époques, le parallélisme des transformations.

Nous avons déjà éprouvé cette difficulté en retraçant à grands traits les phases du Bouddhisme. Dès le temps où se forma cette religion, la pensée indienne avait la notion d'un idéalisme; Cārvāka, Sāṃkhya, Yoga désignaient déjà des attitudes spéculatives distinctes. Et cependant, si nous nous limitons ici à un exemple, il faut attendre le XVe siècle pour voir se rédiger les sūtras du système Sāṃkhya. Ce darçana avait donc au bas mot vingt siècles d'existence quand son texte définitif se fixa. Chaque système a ainsi, plus ou moins longue, sa préhistoire, c'est-à-dire un temps pendant lequel il a déjà vécu, mais antérieur à la rédaction « ne varietur » de ses thèses fondamentales ; pour cette période de formation, au moins aussi importante que la phase scolastique ultérieure, où des commentaires s'adjoignent au texte, nous sommes trop souvent réduits à des renseignements indirects, à des inductions. Or le motif pour lequel nous avons traité d'abord du Bouddhisme n'est point qu'il

soit, absolument parlant, plus ancien que le Sāṃkhya ou le Yoga, car cette supposition serait fausse, — mais que l'un au moins de ses canons, le pali, précède en majeure partie la composition des sūtras de tous les darçanas.

Le terme de sūtra prend, en effet, dans l'ordre des systèmes philosophiques, une valeur précise. Il ne désigne pas un simple ouvrage didactique, çāstra, ou une « élaboration », prakaraṇa. Chaque système ne peut posséder qu'un texte ainsi nommé. Ici se manifeste une tendance analogue à celle qui se constate dans la vie religieuse : une secte a ses « Ecritures », son « Livre », son « Evangile » une fois pour toutes; si d'autres « Ecritures » survenaient, une religion distincte se trouverait fondée. La pensée philosophique indienne, quoique à maints égards très libre, implique ainsi, dans son obéissance à une tradition, un élément d'autorité. Mais rien d'humain n'est d'emblée définitif. Une rédaction « ne varietur » suppose, sans aucun doute, une longue formation. Ainsi l'on comprend que chaque darçana n'entre dans l'histoire positive, autrement dit que ses productions ne puissent être datées avec quelque sûreté, qu'à partir d'une époque assez basse. Il faut concilier de la sorte les appréciations opposées que portent Hindous et savants occidentaux sur l'ancienneté des darçanas : la tradition indigène n'a certes pas tort de faire remonter très haut, par exemple bien avant l'ère chrétienne, les débuts de la réflexion qui les élabora; historiens et philologues ont d'excellentes raisons pour n'admettre comme avérés que les faits ou textes susceptibles d'être datés, par conséquent pour passer au crible d'une sévère critique les renseignements toujours suspects, mais toujours documentaires, que fournit sur son passé la tradition de chaque école.

La chronologie capitale, en ces matières, c'est celle des sūtras des différents darçanas admis par la caste brahmanique

comme orthodoxes, c'est-à-dire compatibles avec l'enseignement des *Védas*. Cette question, longtemps débattue, s'éclaircit depuis que la critique occidentale s'est mise à peu près d'accord sur quelques points de repère essentiels, telles les dates approximatives d'Açoka, de Kaniṣka, de Vasubandhu; depuis aussi qu'a commencé le dépouillement des principaux commentaires des sūtras et des littératures bouddhique, jaina, autres encore, à évolution parallèle ([89]). Une stricte analyse de ces matériaux permettra d'obtenir de quasi-certitudes. Si loin que nous soyons d'un pareil résultat, nous ne flottons plus, comme naguère, dans une complète indécision. Le progrès a été préparé, en l'occurrence, par l'ingéniosité déployée pour la justification de deux thèses contraires, celle de Jacobi en faveur de l'antériorité des philosophies brahmaniques relativement au Mahāyāna, celle de Stcherbatsky, partisan de la postériorité de tous les sūtras relativement au vijñānavāda d'Asaṅga et de Vasubandhu. Peu à peu les divergences s'atténuèrent quand on s'aperçut que le Bouddhisme visé par tels sūtras n'était point l'idéalisme du ve siècle, mais les *Prajnāpāramitās* ou la doctrine mādhyamika des Ier et IIe siècles. Pour des raisons multiples, que nous ne saurions exposer ici, mais qui se fondent soit sur des relations de fait, soit sur la critique interne des systèmes, nous estimons que les dates, approximatives bien entendu, que nous allons proposer, bien que différentes de celles que suggèrent d'illustres indianistes, paraissent, en fonction de travaux récents, les plus plausibles :

100-150 Vaiçeṣika sūtras, de Kaṇāda ...	1er commentaire: *Bhāṣya* de Praçastapāda, 450-500.
150-200 Mīmāṃsā » » Jaimini ...	1er commentaire: *Vṛtti* du IVe siècle; 2° commentaire: *Bhāṣya* de Çabara, 400-450.

200-250	Nyāya	sūtras,	de Gautama..	1er commentaire: *Bhāṣya* de Vātsyāyana, 400-450.
350-400	Vedānta	»	» Bādarāyaṇa	1er commentaire: aucun antérieur à 500.
400-450	Yoga	»	» Patañjali..	1er commentaire: aucun antérieur à 500.
1 400 ?	Sāṃkhya	»		

Répétons que l'on commettrait de graves méprises en restituant la philosophie de l'Inde selon une chronologie de ce genre, même fondée sur des certitudes historiques. Par exemple, bien que les Yogasūtras paraissent imputables au ve siècle, on ne saurait douter que les Yogācāras du IVe siècle aient connu une doctrine yoga très évoluée, puisque leur nom s'y réfère: au surplus le *Mahābhārata*, aux abords de notre ère, fourmille d'allusions à cette doctrine ; même le fondateur du Bouddhisme eut pour maître un yogin. Et encore : en dépit de la date exceptionnellement tardive des Sāṃkhya Sūtras, le système Sāṃkhya est fort ancien, puisqu'il procède, par delà les épopées, des antiques Upaniṣads; d'ailleurs, en ce qui le concerne, les stances ou *kārikās* d'Īçvarakṛṣṇa ont joué le rôle de véritables sūtras, peut-être aux abords de 200 ap. J.-C.

Pour obvier au danger d'une excessive confiance dans les données chronologiques, nous pourrions examiner les darçanas selon une ordonnance consacrée, qui les groupe par couples. Ainsi Yoga et Sāṃkhya présentent certaines affinités, au moins tels que les épopées les présentent. Vaiçeṣika et Nyāya, voués à l'épistémologie et à la logique, étaient prédestinés à s'associer : de fait ils fusionnèrent. Vedānta et Mīmāṃsā revendiquent de communes origines védiques, et le Vedānta prend volontiers le nom de seconde Mīmāṃsā (Uttara M.), par opposition à la Mīmāṃsā tout court, ou Première (Pūrvā). Mais alors, bien que l'on respectât cer-

taines traditions, on ferait trop bon marché de l'histoire. Le Vaiçeṣika est antérieur au Nyāya, la Mīmāṃsā antérieure au Védānta. Les plus anciens systèmes, sans conteste possible, sont cette exégèse des Védas, la Mīmāṃsā, essentiellement brahmanique; les doctrines réalistes, d'inspiration indépendante, par exemple kṣatriya, en tout cas sans caractère brahmanique bien accusé : le Vaiçeṣika et le Sāṃkhya; une pratique très primitive, le Yoga, qui en fait ne se relie à la pensée d'aucune caste particulière. Voilà, sans que nous ayons le droit d'établir entre eux une gradation, les facteurs qui dominent du plus haut et du plus loin la totalité de l'intelligence indienne.

I. La Mīmāṃsā. Jaimini et Çabara.

La discipline dénommée Pūrva ou Karma-Mīmāṃsā, Investigation Première, concernant les actes, se rattache à l'exercice du culte védique; elle consiste en une réflexion sur la technique rituelle, dont les principes remplissent les Brāhmaṇas; elle n'a donc pu naître que dans la caste dépositaire des *Védas*. Comme tous les systèmes contemporains ou ultérieurs, elle vise à déterminer le dharma, c'est-à-dire le devoir religieux, mais pris en un sens étroitement brahmanique : l'obligation par excellence est le sacrifice. Or le sens originaire de ce culte se perdait dans la nuit des temps, et toutes sortes de difficultés pratiques surgissaient tant dans l'application de rites disparates, que dans l'intelligence des formules. D'où la nécessité de règles pour une interprétation cohérente des *Védas*. La science occidentale se désintéressant de l'usage sacerdotal de cette exégèse, a fait peu d'efforts pour la pénétrer dans sa signification propre; aussi est-ce, entre les darçanas, le moins accessible à des Européens ([90]).

Il appartiendrait pourtant à l'historien de préciser tout ce dont la philosophie indienne est redevable à de semblables spéculations. Dans l'Inde comme ailleurs, c'est principalement autour de l'interprétation des textes sacrés qu'apparurent les premiers essais de science. Les plus anciens traités d'arithmétique ou de géométrie furent composés pour permettre la préparation conforme aux rites des lieux ou des autels destinés aux sacrifices. La réflexion grammaticale fut solidaire de l'exégèse; et le vocabulaire comme les raisonnements d'un Kātyāyana se montrent tout à fait homogènes à ceux des sūtras de Jaimini, ce qui prouve — soit dit en passant — que le fond de ces textes existait dès le IVe siècle avant notre ère ([91]). Quoique les obligations envisagées dans la Mīmāṃsā offrent un caractère religieux, non civil, c'est sur le patron des sacrilèges que l'on se représenta d'abord les crimes et la jurisprudence ne fournit qu'un équivalent laïque de l'interprétation dogmatique : ici et là l'essentiel est de comprendre et d'appliquer la loi, le dharma. Enfin quoique les plus anciens mīmāṃsistes n'eussent guère souci de philosopher, leur recherche impliquait des postulats spéculatifs et donnait l'exemple d'une méthode qui influèrent sur le cours de la pensée.

Les sūtras qui portent le nom de Jaimini — personnage légendaire auquel était attribuée toute une littérature — paraissent les plus anciens des sūtras orthodoxes : ils doivent dater du IIe siècle. Leur *Bhāṣya*, par Çabara[svāmin], semble appartenir au Ve siècle, mais il renferme (I, 1, 5) un fragment de commentaire, vṛtti, dont l'auteur, demeuré inconnu, et désigné comme vṛttikāra, doit avoir vécu au siècle précédent. Les sūtras admettent que le *Véda* renferme toute la vérité; mieux encore: qu'il tient de lui-même sa certitude et par conséquent ne requiert aucune théologie, aucune métaphysique pour fonder son intrinsèque validité. Cette

conviction fournit la base du système; elle lui inspire ses thèses caractéristiques. D'abord sa conception du dharma : ce dernier demande moins à être connu qu'à être exécuté; nous avons affaire ici à une doctrine de karman, non de jñāna; les *Védas* n'enseignent pas, mais prescrivent; il s'agit de se conformer à leur injonctions (vidhi), après avoir élucidé, par le moyen d'une casuistique, l'exact contenu des actions prescrites. Ensuite sa notion de l'*apūrva*: les Mīmāṃsistes appellent ainsi un facteur qui n'existait pas avant l'accomplissement d'une injonction créé par cet accomplissement et susceptible d'entraîner des conséquences favorables ou non à l'agent. Cette force invisible, *adṛṣṭa*, mais réelle, indestructible, atteste une archaïque conception du karman, presque aussi matérialiste que celle des Jainas, différant de cette dernière comme du karman bouddhique par le fait qu'une telle force, dans le système envisagé, ne se consume point par maturation, ni ne se compense par un effort ascétique. Aucune ascèse ne trouve place parmi les rites védiques; rien ne saurait dispenser de la ponctualité rituelle, ni prévaloir sur son fidèle accomplissement. De cette inéluctabilité, le terme d'adṛṣṭa conserve, dans d'autres systèmes, la signification de « destin ». La loi qui régit toute existence, résultant de l'acte, se suffit à elle-même comme la vérité védique. Enfin selon ce réalisme littéraliste, les *Védas* durent de toute éternité en eux-mêmes, c'est-à-dire en tant que sons, existence concevable pour un texte que les hommes se transmettent par voie orale. Ces sons dont le Brahmanisme a hypostasié le nom générique en réalité absolue, la Parole rituelle ou Brahman, ce n'est pas assez de dire qu'ils existent en tant que proférés par le sacrifiateur, homme ou Dieu: ils subsistent en tant que sons, puisque comme tels ils régissent, ils constituent la nature entière. Il n'y a place dans cet ordre d'idées pour aucun créateur : les divinités, s'il en existe, comme l'admet le *Véda*, ne sont pas moins que

l'homme tributaires de cette seule réalité absolue, les syllabes védiques. Aux âges classiques ce dogmatisme ritualiste et magique se justifie par une théorie très singulière du rapport entre les sons et leur sens : rapport non conventionnel, mais objectif et intrinsèque. De fait, étymologiquement, l'objet (artha), c'est la signification d'un mot. La Mīmāṃsā offre ainsi l'exemple d'une doctrine d'immanence intégrale : immanence de la pensée dans l'être, de l'être dans l'acte, de l'acte dans le Verbe éternel. Les attaches du système avec la plus ancienne tradition védico-brahmanique sont assez étroites pour exclure ce qui fait le fond de tout autre darçana : cette notion qu'à côté du dharma littéral il y aurait un dharma selon l'esprit, qui consisterait en connaissance; cette notion que l'acte est servitude et se doit transcender en délivrance. En l'occurrence le salut n'est pas conçu comme antithétique à la transmigration : il se réduit à l'œuvre pie, qui procure le ciel. L'être n'ayant aucune relativité de phénomène, il ne saurait être question de s'en évader, pas plus que de s'affranchir du rite. Exemple unique d'une doctrine de transmigration sans idée de délivrance.

La connaissance ne peut être ici que servante de la pratique religieuse. Mais de même que l'être se suffit à lui même, la connaissance est tenue pour valable par soi (*svatah-prāmāṇya*). « Dans la connaissance perceptive, dit le vṛttikāra, c'est l'objet qu'on atteint, non la connaissance » (arthaviṣayā na buddhiviṣayā). Comment ne pas trouver là une attaque directe contre les Bouddhistes ? Pour confirmer la véracité de la connaissance aucun critère extérieur n'est requis, ni tiré de l'être, comme supposent les réalistes, ni emprunté de la pensée, comme l'admettent certains vijñānavādins. Seule la mémoire (*smṛti*) dépend d'une connaissance autre, celle qui fut jadis immédiate. Le souvenir mis à part, la connaissance, toute pourvue de sa certitude, résulte de

quatre contacts : des sens avec l'objet et ses qualités; des sens avec le manas (sensorium commune); du manas avec l'âme. La perception (*pratyakṣa*) appréhende ainsi les substances (dravya), les qualités (guṇa), les genres (jāti). Trois substances sont éternelles : les atomes, le temps, l'espace ; le manas, instrument par lequel l'âme éprouve les états psychologiques, est un atome, ce qui explique le champ si restreint de la conscience à chaque moment. Sur ces bases qu'admet le *Bhāṣya* de Çabara, les Mīmāṃsistes postérieurs au ve siècle édifieront une physique et une épistémologie, éloignant le système de son caractère exégétique initial.

Ce caractère essentiel avait du moins inspiré dès les premiers textes de l'école une dialectique originale. En théorie, une discussion de casuitique rituelle se déroule dans l'ordre suivant : 1° la proposition à établir, *viṣaya* ; 2° l'expression d'un doute, qui naît dans l'esprit touchant le bien-fondé de la proposition, *saṃçaya*: 3° la thèse adverse, objection portant à faux, *pūrvapakṣa* ; 4° la riposte ou réfutation, *uttarapakṣa*; 5° l'établissement du viṣaya, fondé en raison, *saṃgati*. Ce type d'argumentation, base de la logique brahmanique, montrait le vrai s'établissant à travers les oppositions doctrinales : il contrastait avec le raisonnement tout négatif des Bouddhistes du IIe siècle, mais il concordait, à la systématisation près, avec les rudiments de dialectique inclus dans ces autres entreprises, non moins brahmaniques, les traités de grammaire (*vyākaraṇa*), depuis Pāṇini (IVe siècle avant Jésus-Christ) jusqu'à Patañjali (IIe siècle avant Jésus-Christ), et les discussions d'étymologie (*nirukta*). En effet interprétation du langage et interprétation des rites ne sont qu'aspects à peine distincts de l'exégèse religieuse.

II. Le Vaiçeṣika. Kaṇāda et Praçastapāda.

Si nous faisons abstraction de la méthodologie exégétique et de la casuistique rituelle, réduisant ainsi la Mīmāṃsā à ses postulats métaphysiques, nous aboutissons à une conception toute proche de celle qui fut érigée en système, vers le même temps, sous le nom de Vaiçeṣika ([92]). Ce terme, qui désigne l'acquisition de l'intelligibilité par le moyen de distinctions, de spécifications, atteste dans l'ordre spéculatif une attitude analogue aux discussions d' « espèces » que soulève l'interprétation littérale des injonctions védiques. Plus élaborée, mais en son fond presque identique va être ici la conception du monde : ce sera un atomisme, qui se doublera d'une théorie de la connaissance.

La substructure réaliste n'apparente pas moins le Vaiçeṣika au Jainisme ([93]). Les atomes ne sont pas, comme pensent les Jainas, tous homogènes; ils diffèrent selon les éléments. Mais toute réalité matérielle consiste en simples et en complexes. Deux grandeurs minimas (*paramaṇu*), atomes primaires, s'additionnent en atome binaire (*dvyaṇuka*); trois binaires en atome trinaire (*tryaṇuka*). Le principe des changements n'est point, à la lettre, dharma et adharma, mais c'est, en un sens au fond analogue, le déterminisme résultant des actions antérieures, l'adṛṣṭa, cette invisible destinée que les Mīmāṃsistes appelaient apūrva. L'ākāça, force qui situe les formes dans l'espace, n'est pas, comme dans le Jainisme, un agrégat (kāya) de pradeças, car diç, l'espace ou mieux l'ensemble des directions spatiales, est un principe autonome (dravya); mais dans les deux systèmes cet ākāça exerce une fonction dynamique, avant de se limiter, dans le Vaiçeṣika d'après Praçastapāda, au rôle du cinquième élément, substrat du son. Dès les sūtras le Vaiçeṣika s'oppose

donc à la Mīmāṃsā, en répudiant la substantialité du son, dont il nie aussi l'éternité (II, 2, 21-37). Il admet un autre facteur autonome (dravya), qui amène à l'existence et qui meut les êtres, kāla, le temps, de même que diç fonde la position relative des simultanés. Ainsi l'espace et le temps, pas plus que « l'éther », ne se réduisent à milieux vides; ils jouent le rôle de facteurs dynamiques, opérant de la continuité, introduisant des relations entre ces absolus discrets, étrangers les uns aux autres, les atomes. Parmi ces réalités matérielles les âmes (ātman) subsistent, ainsi que dans la théorie jaina ; mais les Vaiçeṣikas comme les Mīmṃāsistes croient qu'elles ne peuvent agir et connaître que par la coopération d'un organe atomique, le manas.

Infiniment grand, coextensif à toutes choses (vibhu), un ātman ne perçoit les objets que par l'intermédiaire de cet acolyte infiniment petit, aussi mobile que subtil: ainsi s'explique la quasi-impossibilité de concevoir plusieurs notions à la fois. Eternels toùs deux, ils s'accompagnent dans les transmigrations, car c'est son manas qui dote chaque ātman de son individualité. Le but suprême est encore le fruit du dharma, mais l'œuvre pie, loin de suffire, se doit accompagner de connaissance, grâce à laquelle l'ātman s'éprouve distinct du corps et des choses. L'homme est délivré, quand il cesse de s'asservir en ignorant, mais quand, tel un yogin (IX, 1, 11-15) il est yukta par repliement sur soi et conjonction du manas avec l'ātman. La connaissance qui sauve, c'est de savoir discerner d'une part les variétés de l'être : d'où une théorie des catégories; d'autre part les sources authentiques de connaissance et les méthodes valides : d'où une théorie des critères.

Dans un système objectiviste les catégories ne reposent pas, comme chez Kant, sur les divers types du jugement, ni, comme chez Aristote, sur les modalités de l'affirmation.

Elles présentent un classement des principales rubriques entre lesquelles se distribuent les choses. Leur nom, caractéristique du Vaiçeṣika, est *padārtha*, « sens des mots » (chinois *kiu yi*), mais on sous-entend qu'aux mots correspondent des réalités, de sorte que classer les mots, c'est classer les êtres. Ces rubriques sont au nombre de six. Les trois premières : substance (*dravya*), qualité (*guṇa*), action (*karman*) ([94]), qui appartiennent à la plupart des darçanas, concernent des objets (*artha*); parmi les trois dernières, propres au système, la communauté (*sāmānya*), la singularité (*viçeṣa*) visent des relations qu'appréhende l'intelligence (*buddhyapekṣa*), tandis que la coïncidence intrinsèque ou inhérence (*samavāya*) implique une relation réelle. *Sāmānya* ne désigne point, comme on l'a cru, généralité au sens de genre (*jati*), mais l'analogie, l'équivalence entre deux substances, qualités ou actions. *Viçeṣa*, qui donne son nom au système, connote les propriétés typiques; ce n'est point l'individuel ni le particulier, mais le propre. Ces deux catégories existent dans les choses, mais notre pensée les précise. Quant à *samavāya*, c'est la connexion, non accidentelle comme le simple contact (*saṃyoga*), mais intime, comme dans les rapports entre les qualités et leur substance, entre un tout et ses parties, entre un genre et ses individus ; autant de cas où se manifeste une connexion telle que l'un des termes appartient par essence à l'autre et coïncide avec au moins une partie ou un aspect de son contenu. Ceci encore est une relation de fait, mais que dégage l'abstraction.

Non moins significative de l'attitude vaiçeṣika est la doctrine des *pramāṇas*, par où l'on entend d'ordinaire soit les critères, soit les sources de la connaissance. L'une et l'autre de ces versions laissent échapper l'acception stricte, qui est mesure, au sens de μέτρον καὶ κανών, le type parfait qui fixe la norme en un cas donné. Ce sens s'est conservé dans les traités

d'esthétique, où le mot désigne le correction dans les proportions, dans l'anatomie et dans la perspective, c'est-à-dire la conformité à des règles prescrites à l'artiste par ses traditions ([95]). La portée philosophique, toute parallèle, est : connaissance correcte, et ne devient que par dérivation d'un côté connaissance tout court, de l'autre correction tout court, preuve de validité. C'est moins une faculté de connaître que le mode congru de chaque sorte de connaissance. Et de même que l'idéal esthétique, loin de s'extraire de l'expérience, se décrète relativement à priori, la connaissance-type atteste plutôt un idéal qu'une réalité. Les théories indiennes de la connaissance détermineront des connaissances-types plutôt qu'elles n'apporteront une psychologie ou une critique de l'esprit.

Par une réflexion portant à la fois sur les Védas et sur la nature, le Vaiçeṣika inaugure cette sorte de philosophie. Rigoureusement empiriste, il n'admet que deux connaissances valables : la perception (pratyakṣa) et l'inférence (anumāna). N'en déplaise aux Mīmāṃsistes, le Véda ne possède aucune autorité absolue (VI, 1, 1): la vérité qu'il recèle n'est déterminable par l'esprit qu'en un à priori tout relatif (buddhipūrva) résultant de l'expérience accumulée à travers la suite des générations humaines. Ainsi çabda, le son, ne saurait passer pour un pramāṇa. La perception est toute connaissance sensible, quoique la sensation visuelle en fournisse le type auquel on se réfère le plus souvent, ainsi qu'y invite l'étymologie du mot pratyakṣa. Elle procure à l'esprit la notion des substances, avec leurs attributs et leurs actions, saisies sur le vif au moment où elles s'exécutent. Toutefois cet empirisme ne méconnaît point le rôle que peut, en cette circonstance, jouer l'esprit : à la perception sans intervention de jugement (*nirvikalpaka-p.*) il oppose celle qui suscite son ntervention (*savikalpaka-p.*) — distinction qui correspond

à celle que nous faisons entre « sensation » et « perception ». La seconde opération implique la pensée (*buddhy-apekṣa*) ; mais elle ne compromet pas plus le ferme propos de tout devoir à l'expérience, que l'à priori relatif déjà signalé. De même l'inférence ne se présente point comme une anticipation du donné, à laquelle l'esprit s'autoriserait comme possédant virtuellement l'infuse vérité. Les Vaiçeṣika-Sūtras ne l'appellent même pas anumāna, mais seulement laiṅgikam (IX, 2, 1), interprétation d'un caractère pris pour signe (liṅga) et conclusion du signe à la chose signifiée. Quand Praçastapāda reconnaît en outre la validité de l'appréhension des visionnaires (ārṣa-siddha-darçana), il ne fait qu'incorporer à l'empirisme l'expérience mystique. L'inférence de signe à chose signifiée se diversifie chez Kaṇāda selon que l'on conclut de la cause à l'effet ou inversement, du contigu au contigu, d'un extrême à l'autre, de la partie au tout ou inversement. L'intérêt de la théorie consiste ainsi en une classification des diverses sortes de relations, toutes objectives : celles de causalité, de conjonction, d'opposition, de coïncidence intrinsèque. Sous l'influence de l'idéalisme bouddhique, en particulier de Dignāga, Praçastapāda s'abstraira de ces divers types de relations empiriquement constatées pour ne s'attacher qu'à l'idée — qui d'après lui les résume — de concomitance (sāhacarya). Sous l'influence tant du Nyāya que des bouddhistes, il dépasse le point de vue de la connaissance-type pour aborder le problème de la démonstration. A cet égard il distingue l'inférence pour soi, dans laquelle on n'explicite pas les diverses prémisses, et l'inférence que l'on met en forme pour autrui, afin de le convaincre, — sorte d'anumāna qui ressemble davantage au syllogisme. Enfin il précise la valeur du moyen terme, comme intermédiaire entre le signe et la chose signifiée : son système pose donc et résout des problèmes strictement logiques dont Kaṇāda n'avait tout au plus que le pressentiment.

III. Le Sāṃkhya d'Īçvarakṛṣṇa

A la différence de l'exégèse brahmanique et du positivisme vaiçeṣika, le Sāṃkhya apparaît comme un essor de pure spéculation; de fait c'est l'un des darçanas qui se mettent le mieux en parallèle avec les métaphysiques européennes ([96]). Cependant nous ne le comprendrons tel qu'il le faut saisir, qu'en le rattachant de façon étroite à ce réalisme primitif dont Jainas, Mīmāṃsistes et Vaiçeṣikas, sans compter les Cārvākas, fournissent des expressions non pas passagères, mais permanentes. En considération de l'anomalie signalée, nous tiendrons les kārikās (vers didactiques) d'Īçvarakṛṣṇa pour le plus ancien texte exclusivement sāṃkhya qui nous soit accessible. La date de ce texte demeure incertaine; mais il fut l'objet d'une version chinoise par Paramārtha qui en 546 l'introduisit en Chine, et une tradition de ce pays situe au temps de Vasubandhu, c'est-à-dire vers 350, un certain Vindhyavāsa, autre nom, semble-t-il, d'Īçvarakṛṣṇa. Ce premier document ne doit d'ailleurs point se séparer de toute une documentation diffuse qui abonde, sur le Sāṃkhya, dans les épopées comme dans les purāṇas.

L'indianiste qui s'appliqua avec le plus d'assiduité à la pensée sāṃkhya, Garbe, fut toujours tenté de soutenir que ce système s'est maintenu presque sans transformation à travers l'histoire; pareille conviction advint à Deussen quant au Védānta. Un progrès dans l'examen des documents prouve au contraire que ces doctrines, malgré leur quasi-perennité, en dépit de la force de tradition qui retient d'innover les esprits hindous, n'ont cessé d'évoluer au cours des temps. Les sources du Sāṃkhya se trouvent dans les Upaniṣads, où abondent les essais d'énumérer — d'où le terme de Sāṃkhya, théorie de l'énumération — les différents principes constitutifs de la nature, dans l'ordre de leur subor-

dination. Des raisonnements de ce genre se révèlent, par leur époque comme par leur contexture, tout proches de cette chaîne des douze nidānas qui fut la base théorique du Bouddhisme. Celui qui se rencontre dans la *Kaṭha* (III, 10-11) apparaît comme un prototype du futur Sāṃkhya : « le manas est inférieur à la buddhi, la buddhi inférieure au grand ātman, le grand ātman inférieur à l'avyaktam (inévolué), l'avyaktam inférieur au Puruṣa (Esprit) ». Cette prééminence du Puruṣa, contrebalancée dans le plus vieux brahmanisme par la tendance à hypostasier en absolu le Brahman, pouvait cependant revendiquer de fort anciens titres à la créance : l'un des derniers hymnes du *Ṛgvéda* n'avait-il pas tenu le Puruṣa, l'homme cosmique, pour la première victime, et à vrai dire pour l'unique, l'éternel sacrifice ? C'est la réflexion ultérieure à celle des Brahmaṇas, c'est l'époque des Upaniṣads qui volontiers oublie cette antique notion et la remplace par celle d'ātman. Une autre théorie essentielle du Sāṃkhya, la distinction de trois facteurs constitutifs de l'existence physique, guṇas, se trouve annoncée dès la *Chāndogya Up.* (VI, 4), qui de toutes choses admet trois formes; précisée dans la *Maitri* (III, 5; V, 2), cette doctrine prend dans la *Çvetāçvatara* un aspect caractéristique : les guṇas y sont rattachés non plus, comme dans le texte précédent, à la nature, mais au principe divin (deva) (I, 3) et aussitôt après (4) une allusion directe est faite au Sāṃkhya, doctrine des cinquante modalités d'existence (bhāva). Enfin la *Maitri* (VI, 10) fait présager le dogme capital du Sāṃkhya en opposant au Puruṣa la nature, déjà dénommée pradhāna et prakṛti, sa « nourriture » et sa jouissance »; la pensée ici se spécifie à ce point de la doctrine courante des Upaniṣads, que l'ātman, sous forme d'âme-élément, bhūtātman, ne figure qu'à titre de production de la matière et de nourriture pour le Puruṣa.

Comment s'étonner dès lors que le Bouddha ait, selon le *Buddhacarita*, reçu l'enseignement d'un Sāṃkhya, Arāḍa (97) ? Episode sans doute légendaire, car il prête à ce dernier des doctrines plus récentes et il atteste l'intention de montrer que la religion du Bouddha l'emporte sur la philosophie brahmanique. Episode significatif pourtant, car il se peut interpréter en aveu que le Bouddhisme se reconnaît une dette envers le Sāṃkhya. De fait, à la condition que l'on fasse abstraction de l'Esprit absolu, la physique d'Īçvarakṛṣṇa et celle des Bouddhistes produisent de même toutes choses par combinaison d'éléments corrélatifs; et dans les deux disciplines le salut exigera que l'on se reconnaisse étranger à la nature, soit en isolant la pure spiritualité, soit en dissociant la trame du relatif pour obtenir le nirvāṇa. Selon toute vraisemblance le Sāṃkhya se cherchait quand s'élaborait la foi nouvelle, mais il ne s'était pas encore trouvé, faute d'avoir déjà précisé la relation qui devait s'établir entre les deux principes fondamentaux du système, peut-être d'inspiration différente et à coup sûr disparates : l'opposition métaphysique entre l'Esprit et la matière, l'explication physique de la matière par des composants, somme toute analogues aux atomes qualitatifs des Jainas, des Mīmāṃsistes et des Vaiçeṣikas.

La phase « épique » du Sāṃkhya représente non pas, comme l'a cru Jacobi, une première déformation de la doctrine classique, mais un stade encore préliminaire (98). Qu'une philosophie de ce nom existe déjà bien individualisée, nous n'en saurions douter; trop nombreuses, trop explicites sont les allusions qui s'y réfèrent à travers le *Mahābhārata*, surtout aux livres V, VI, XII et XIV. Mais certes le Sāṃkhya d'alors se voit interpréter dans l'épopée de façon tendancieuse, soit pour qu'il s'adapte aux dogmes brahmaniques, soit pour qu'il s'accommode aux religions sectaires: telle est

la part de vérité de l'avis de Jacobi. Par malheur nous ne disposons d'aucun document impartial pour préciser l'authentique Sāṃkhya du premier siècle avant ou du premier siècle après notre ère. Lorsque Kṛṣṇa révèle, dans la *Gītā*, le secret de sa théophanie, et se déclare l'auteur intentionnel de son propre déguisement sous les apparences de la nature, parle-t-il en divinité des religions populaires ou selon l'orthodoxie Sāṃkhya ? Ce « mystère » rappelle les assertions de la *Çvetāçvatara* (IV, 10), qui assimile prakṛti à māyā et admet que le divin dispose à sa guise des guṇas. Mais il n'y a pas là de quoi établir qu'avant de devenir dualiste le Sāṃkhya fut moniste; et si l'on postule que son aspect moniste lui est donné par l'inspiration sectaire, on confine à l'opinion du savant exégète. Les thèses plus simplistes d'un Garbe, d'un Dahlmann, d'un Deussen fouillent plus profondément ce problème, relatif à l'un des carrefours essentiels de l'histoire de la pensée indienne; plus averti et plus prudent, Oldenberg recherche de la documentation et s'abstient d'hypothèses. En suivant non son argumentation, mais son exemple, nous remarquerons que l'épopée manifeste par trop d'indices ses intentions conciliatrices, pour que nous attendions d'elle ces renseignements tout à ait objectifs; les informations dont elle abonde sont précieuses, mais suspectes. Nous n'en voulons pour preuve que son insistance à soutenir, au mépris sans doute de la vérité littérale, l'équivalence du Sāṃkhya et du Yoga. Sauf dans l'hypothèse invraisemblable d'une harmonie préétablie, une doctrine spéculative ne saurait coïncider avec une simple pratique (VI, 27, 3 : jñānayogena sāṃkhyānāṃ karmayogena yoginām); une fois au moins perce l'aveu que ces deux disciples luttaient pour la prépondérance (XII, 301, 1); un parti pris d'éclectisme peut donc seul faire proclamer leur identité. Or nous constaterons, en examinant l'histoire du Yoga, et que ce système apparaît, lui aussi, dans l'épopée affublé de singuliers revêtements,

et qu'au lieu que Sāṃkhya et Yoga s'accordent dans le théisme, leur seul point de contact originel doit être leur athéisme ([99]). Par contre l'adaptation réciproque des deux systèmes ne devient qu'à l'époque médiévale un fait avéré. Nous croyons donc qu'une élémentaire circonspection prescrit de ne demander au *Mahābhārata*, relativement à la forme authentique du Sāṃkhya, que des renseignements fragmentaires, non une interprétation générale, car l'interprétation d'ensemble y est faussée par l'incontestable influence des cultes sectaires, et selon toute vraisemblance par la contagion de notions mahāyānistes et védāntiques. La parenté du Sāṃkhya épique et du Sāṃkhya des Purāṇas, surtout des confessions viṣṇuites, par exemple des Pāñcarātrins que fait connaître l'*Ahirbudhnyasaṃhitā* ; l'usage dans la *Gītā* d'un terme comme celui de brahmanirvāṇa et l'analogie entre la fantasmagorie de Kṛṣṇa et la māyā védantique ou le nirmāṇakāya d'Açvaghoṣa : autant de données irrécusables.

Sans doute est-ce parmi ces influences multiples que s'élabora le Sāṃkhya classique, celui ses Kārikās. Les protagonistes de la doctrine, vénérés par des adeptes comme ont pu l'être les mystiques devanciers du Tathāgata ou du Jina, ne prennent pas plus de précision historique à nos yeux que les sages légendaires auxquels on impute les divers sūtras. L'initiateur, Kapila, le rouge, se confond presque avec le démiurge Hiraṇyagarbha, l'œuf d'or. Les second et troisième patriarches, Āsuri et Pañcaçikha, sont représentés par le *Mahābhārata* comme des théoriciens du Brahman plutôt que du Puruṣa et de la prakṛti; et ceci ne s'accorde guère avec une tradition chinoise qui fait du troisième l'auteur du *Ṣaṣṭitantra*, par où il faut, semble-t-il, entendre moins un ouvrage en 60.000 çlokas, qu'un système énumérant 60 principes, variante du Sāṃkhya. L'ouvrage, s'il

exista, serait plutôt d'un certain Vārṣaganya. En tout cas, le *Mahābhārata* mis à part, nous ne trouvons de document de quelque étendue sur notre darçana, entre l'époque des Upaniṣads et la rédaction des kārikās, que dans la *saṃhitā* de Caraka qui, médecin de l'empereur Kaniṣka, relève du Ier siècle ([100]). L'aspect matérialiste du Sāṃkhya qu'il nous présente tient peut-être à l' « équation personnelle » d'un physiologiste; mais il n'atteste que mieux la parenté, au moins sous un certain biais, de cette philosophie avec celle des matérialistes ambiants ou antérieurs. Ici puruṣa, synonyme de cetanā, ne figure que comme un élément, juxtaposé à l'ākāça et aux quatre autres; ou bien il manque à l'énumération des vingt-quatre principes, que nous allons citer tout à l'heure. Le rôle du manas dans la connaissance empirique concorde avec celui qu'il joue dans le Vaiçeṣika.

Si maintenant nous prenons pour point de départ du Sāṃkhya classique les kārikās, nous y trouvons des caractères dont la doctrine ne se départira point, et qui jusqu'alors n'avaient pas été définitivement admis : l'opposition radicale entre puruṣa et prakṛti, réels l'un et l'autre, c'est-à-dire un dualisme; — une pluralité sans fin de puruṣas, tandis qu'au contraire la matière ne s'individualise que d'une façon toute relative en des corps particuliers, c'est-à-dire un spiritualisme pluraliste; — une théorie à la fois physique et psychologique de la nature, particulièrement des trois guṇas, qui ne concerne en rien l'esprit pur: c'est-à-dire une théorie matérialiste du monde empirique; — une doctrine du salut très originale, aussi différente du piétisme sectaire que du matérialisme métaphysique.

Le dualisme de la théorie classique contraste avec le monisme du Sāṃkhya épique, dans lequel la nature n'était qu'une fantasmagorie de l'absolu. Selon l'antique opposition de l'objet et du sujet (kṣetra, le champ; kṣetrajña, le connais-

seur du champ), en face de la nature il y a un principe susceptible d'en jouir (bhoktar), parce qu'il est pure connaissance. L'objet n'est pas seulement « nourriture », matière de « jouissance »; il est activité, tandis que le contemplateur est sans action comme sans passion. Pour l'Inde entière, permanence et activité s'excluent: seule donc la nature est agent (kartar). D'où la comparaison de l'Esprit avec un potentat aux yeux duquel évolue, dans la seule intention de se donner en spectacle, une danseuse; quand le monarque a fini d'apprécier ses grâces, elle se retire, satisfaite à cette pensée : « il m'a vue ». Tel sera désormais le rôle de la nature. Mais le mot de prakṛti demeure significatif de notions archaïques: d'abord il est féminin, tandis que le puruṣa est le Mâle; en outre il veut dire à la lettre: la fabriquée, indice que la nature fut d'abord tenue pour l'œuvre ou la manifestation de l'Esprit. Le terme quasi-synonyme de pradhāṇam, neutre et abstrait, désigne l'objet absolu sans ces traits pittoresques, pleins d'enseignement pour l'histoire des idées.

Dans les textes épiques l'attention se concentre sur un seul Puruṣa, Viṣṇu; les autres ne méritent le même nom que par participation à lui. Il n'en va plus de même dans la doctrine définitive. N'en concluons pas ce paradoxe, que l'individualité ait une valeur absolue; au contraire les différents esprits ne méritent d'exister à l'infini, qu'en tant qu'ils témoignent de la pure spiritualité, non pas certes comme personnalités contingentes, toute spécificité relevant de la matière. La multiplicité des puruṣas procède de la même mentalité qui multiplia sans fin bouddhas et bodhisattvas. De moindre importance est le pluralisme matérialiste, qui se fonde sur des mélanges indéfiniment variables des trois constituants universels.

Ces trois constituants, les *guṇas*, représentent le contenu de la notion de nature ([101]). Comme les dharmas boud-

dhiques, ils offrent une double face, physique et psychique. Le mot guṇa, qui ne connote pas, dans ce darçana, des qualités par opposition à des substances, fait allusion à la partie comme composante d'un tout : ils constituent la prakṛti à la façon dont trois fils, s'entrecroisant, font une corde. Le *sattva* est clair, léger ; par sa subtilité, sa luminosité, il se révèle de nature intellectuelle. Le *rajas* est agitation, tant comme mouvement que comme passion; le pessimisme latent du système y trouve foncièrement de la douleur. Le *tamas* est fixité, rigidité; aussi obscurité; il s'oppose au sattva comme les ténèbres à la lumière, comme l'ignorance à la lucidité. Le rajas joue ainsi le rôle d'un intermédiaire, comme l'énergie (pravṛtti) tient le milieu entre l'immutabilité du pur éclat (prakāça) et l'obstruction (niyama) de la lourde opacité. Toute chose naturelle se compose de ces trois facteurs, dont les différentes combinaisons expliquent substances et attributs. Le point de départ de l'existence matérielle est donc l'équilibre parfait des guṇas; cet état, que le *Sāṃkhya-pravacana-bhāṣya* (I, 61) appellera, au sens strict, prakṛti, et qui communément porte le nom de mūla-prakṛti, la nature originelle, exclut donc la réalisation en fait d'une chose quelconque. Voilà l'inévolué, *avyaktam*. Dès que se rompt cette compensation réciproque des trois facteurs, le monde physique et mental s'édifie. L'évolué — *vyaktam* — comprend la diversité façonnée (vikṛti, nature naturée) et la diversité façonnante (vikāra). Le « grand », *mahat* — rappelons-nous le mahātman upaniṣadique, — apparaît, qui suscite *l'ahaṃkāra* (le faiseur du moi), agent d'individualité; ce dernier produit à son tour les *tanmātra*, éléments subtils (sūkṣma), c'est-à-dire non mixtes : son contact, forme, goût, odeur. Voilà les sept vikṛtis, dont le développement, inauguré par une prépondérance de sattva, dans la confection du mahat ou buddhi, nature pourvue de propriétés quasi-intellectuelles, accorde une place croissante

aux autres guṇas. Dans une autre série évolutive, celle des seize vikāras, le tamas l'emporte dès le début : ainsi se forment les cinq organes intellectuels (buddhīndriya ou jñānendriya) : ouïe, toucher, vue, goût, odorat; les cinq organes actifs (karmendriya) : voix, pieds, mains, organes d'évacuation et de génération; le manas; enfin cinq éléments grossiers résultant du mélange des tanmātra : éther (ākāça), vent, feu, eau, terre. 1 (mūlaprakṛti) + 7 + 16 = 24 et, si l'on ajoute le puruṣa, extérieur à cette évolution, 25; cette énumération est tout le Sāṃkhya.

Quelques explications sur l'aspect psychologique de la matière ne seront pas inutiles. Ici comme dans le *pratītya samutpāda* et dans maintes formules des Upaniṣads, psychologie et physique s'entrelacent : de toute évidence l'Inde n'a jamais opposé comme réalités antithétiques ces deux faces de la nature. En revanche, ce qui dans la présente doctrine fait l'objet de l'opposition la plus décidée, c'est l'antagonisme conte l'Esprit absolu et les fonctions psychologiques de la nature, buddhi, ahaṃkāra, où prédomine le sattva fait de clarté intellectuelle, mais qui n'ont quoi que ce soit de spirituel. Ce violent paradoxe, c'est la singularité du système : en aucune doctrine, d'Asie ou d'Europe, ne s'opposèrent aussi délibérément la contemplation, tenue pour la spiritualité même, et l'intelligence perceptive ou discursive, par destination plongée dans le donné physique. Une approximation de cette attitude doctrinale ne se rencontrerait que chez les théoriciens de l'« extase », qui supposent, comme seul accès à la contemplation, un dépouillement complet des conditions de l'intelligence ; encore conçoivent-ils un progrès quasi-continu de l'inférieur au supérieur, tandis qu'ici les deux ordres ont pour caractère une complète extériorité réciproque. Le moins inadéquat parallèle se trouverait dans l'aristotélisme, qui explique le dyna-

misme naturel par l'attrait d'un νοῦς tout à fait transcendant ; on dirait alors par métaphore que la prakṛti — telle la danseuse — aspire à charmer le souverain contemplateur, et qu'elle imiste, autant que faire se peut, par des opérations discursives, la spiritualité pure. Toutefois, quoique « non touché », l'absolu d'Aristote « touche » le monde ; or en aucun sens le Sāṃkhya ne veut admettre semblable hypothèse. Et dans la théorie grecque la raison n'est que le lieu des formes qui, affectées de relativité, c'est-à-dire de matière, constituent les êtres ; tandis que le puruṣa ne renferme rien de commun avec la matière. Ainsi, quoique la nature agisse pour l'Esprit, ce finalisme latent, seul trait d'union entre deux ordres irréductibles, n'atténue en aucune façon la rigoureuse antithèse dualiste.

L'ontologie du système s'accommode d'une interprétation psychologique à l'unisson des autres doctrines indiennes. Tous les darçanas professent que l'on ne perçoit, et même ne connaît, qu'au moyen d'organes ; effectivement le contemplateur absolu, livré à lui-même, ne perçoit ni ne connaît ; la vacuité de sa conscience toute formelle ressemble à ce ni être ni non-être, le nirvāṇa ; ou à ce sur-être et sur-non-être, l'Ātman-Brahman ; ou encore à la Tathatā mahāyāniste. Pour que cette conscience transcendante, exempte de toute individualité, s'appréhende elle-même, il faut qu'elle aperçoive, réfléchie dans l'intellect, son image que d'ailleurs déforment les agitations de la nature. A l'inverse la nature agit, mais s'ignore, l'Esprit seul pouvant prendre conscience d'elle. En un sens analogue, chaque système admettait que les organes, quoique nécessaires à la connaissance, ne sauraient y participer : l'œil ne se voit pas, etc. Bref la connaissance ne naît qu'en fonction de ces deux pôles, le sujet et l'objet. Il s'ensuit que les opérations auxquelles contribue particulièrement le sattva, ne sont à aucun degré des fonctions de l'es-

prit, mais que néanmoins tout se passe comme si la nature s'y transcendait elle-même et se haussait par leur moyen à un semblant de spiritualité. Malgré l'hiatus infranchissable qui sépare le puruṣa de la buddhi, la compréhension du système n'offrirait aucun intérêt si l'intelligence ne préparait au salut; il faut que la buddhi soit capable non seulement, comme le répète l'épopée, d'énoncer ces jugements (vyavasāya, XII, 205, 10 ; 248, 8; 252, 11 ; 275, 17) qui président à la vie courante, mais d'amorcer la connaissance des 24 principes, qui aboutit à cette salvatrice vérité : l'extériorité de l'esprit à l'égard de la nature. Le puruṣa, qui en droit ne saurait être que libre, puisque, telle une fleur de lotus, rien d'étranger ne le souille, en fait s'affranchit lorsqu'il découvre son éternel quant à soi. L'absolu, c'est l'isolement (kaivalyam).

La pensée sāṃkhya joue à tous égards un rôle mixte dans l'ensemble de l'indianité. Elle plonge dans le plus lointain passé, dont elle hérite la conception de l'intelligibilité par classification de principes distincts; son grandiose spiritualisme annonce les audaces du Grand Véhicule. Amputée du puruṣa, elle coïncide, ou presque, avec le positivisme soit bouddhique, soit vaiçeṣika; amputée de son réalisme matérialiste, elle équivaut à la doctrine védāntique. Sa notion du salut comme restitution de l'autonomie de l'esprit, en face d'une matière rivale et maligne, c'est la vieille conception des Jainas. Dès l'époque du *Mahābhārata* elle s'accommode de la piété sectaire: elle se perpétuera, sous cette forme, à travers le Viṣṇuisme des Bhāgavatas, des Pāñcarātrins et le Çivaïsme des Pāçupatas. Sans s'identifier au Yoga, la doctrine qui définit l'Esprit comme détaché s'accordait en secret avec une pratique assidue de détachement. Par ce qui reste en elle des antiques cosmogonies, par ce qu'elle détient de communauté avec les purāṇas, où abondent les exemples de principes s'emboîtant les uns dans les autres, elle préconise un

type d'intelligibilité par évolution, qui dépasse les postulats statiques des autres darçanas. Les phases alternatives de création et de dissolution du monde équivalent à des processions et conversions successives, sorte de marée ontologique oscillant de l'implicite à l'explicite et inversement; ce n'est pas la moindre originalité du système, d'avoir professé une sorte d'évolution cosmique des catégories.

IV. Le Yoga. Pantañjali

Nous avons déjà signalé le Yoga comme l'un des facteurs du Brahmanisme, puis comme ayant exercé une influence constante sur le Bouddhisme, tout à fait prépondérante sur l'école Yogācāra. Il n'est guère dans l'Inde de doctrine philosophique ou religieuse qui ne se soit, au moins occasionnellement, associée à quelque aspec du Yoga. Mais on ne désigne pas simplement de ce nom une ascèse psycho-physiologique, susceptible de s'adapter à maintes théories spéculatives, par exemple au Sāṃkhya, comme en fait foi la littérature épique ou purāṇique; les exercices de Yoga suscitèrent un système distinct, un darçana dont les sūtras sont attribués à un certain Patañjali et le Bhāṣya à Vyāsa. Le premier de ces textes ne saurait remonter au delà de la fin du IVe siècle, car il critique (III, 14-15; IV, 14-21) la doctrine de Vasubandhu devenu idéaliste; on le situerait avec vraisemblance entre 400 et 450. C'est dire que Patañjali son auteur ne saurait être le grammairien de ce nom, qui vivait au IIe siècle avant notre ère. Le Bhāṣya, que l'on a placé sous l'invocation de Vyāsa, est une œuvre de rédaction plus récente que la période envisagée : son traducteur, Woods, le place entre 650 et 850, et Garbe l'attribue au VIIe siècle. Ainsi, à ne considérer même que les sūtras, le

darçana du Yoga est d'une époque notablement postérieure à la fixation de la pensée des darçanas jusqu'ici examinés ([102]).

L'analyse de la doctrine sous sa plus ancienne forme systématique, chez Patañjali, confirme ces indications chronologiques. Quoique la discipline Yoga soit aussi ancienne que l'Inde, les spéculations que renferment les sūtras, en majeure partie empruntées au Sāṃkhya, ne se comprennent qu'en fonction de la kārikā. Même admission de trois pramāṇas : perception, inférence, autorité (āptavākyam). Même conception des guṇas, principes de la nature matérielle comme de la vie psychique. Même idée du puruṣa extérieur à la prakṛti et trouvant son affranchissement dans la remarque de cette extériorité, alors qu'au contraire il trouve la servitude en sa pseudo-collaboration avec la nature. Signalons aussitôt les principales différences : un bien moindre rôle de la buddhi, une importance capitale de *citta*, la pensée empirique ; aucune allusion à l'ahaṃkāra, l' « égoïsme » portant ici le nom d'asmitā; aucune attention accordée aux sens et à leurs objets, donc aucune théorie des tanmātra, des indriyas, des éléments; seulement les expressions de subtil (sūkṣma) et de grossier (sthūla) ; un emploi unique du terme de vyakta (IV, 13), mais aucun usage du concept d'avyaktam. L'énumération des principes cosmiques et leur emboîtement n'apparaissent pas dans notre texte. La plupart de ces différences tiennent au manque d'intérêt que porte le système à la cosmologie, contre-partie de son application à l'ascèse psychologique. La mention de paramāṇu, en antithèse de parama-mahattva (I, 40) n'éveille sans doute que l'idée de l'infiniment petit opposé à l'infiniment grand, sans signifier une adhésion à l'atomisme. Somme toute les divergences, s'il en existe, entre Yogins et Sāṃkhyas, sont minimes en ce qui concerne soit la métaphysique, soit la physique.

La réfutation de l'idéalisme bouddhique atteste mieux encore une rédaction tardive. Il semble que la secte ait éprouvé

le désir de préciser ses propres convictions en répudiant celles des Bouddhistes qui prétendaient, quoiqu'ils rejetassent l'autorité des Védas, quoiqu'ils niassent la réalité du monde extérieur, demeurer des Yogins. Sur le premier point, peut-être les Yogins orthodoxes n'eussent-ils guère protesté; car jamais une suture bien étroite ne s'établit entre l'héritage védique et les pratiques du Yoga : nous avons constaté que le plus brahmanique des darçanas, la Mīmāṃsā, semble à l'antipode même de l'ascétisme. Mais sur le second point la secte s'insurgea ; elle partageait la foi réaliste en l'objectivité du monde qui animait Jainas, Vaiçeṣikas, Mīmāṃsakas, Sāṃkhyas; comment aurait-elle pu prescrire le détachement, si, la nature n'existant pas, l'attachement à ses prestiges n'eût point été une réalité ? Toute l'énergie déployée pour « isoler » l'esprit suppose l'existence de trop certains obstacles à cet isolement. L'ambition de se doter de pouvoirs exceptionnels sur la nature prouve que l'on croit à l'objectif et qu'on lui attribue un prix. Les négateurs de l'objectivité, nirālambanavādins, un Asaṅga, un Vasubandhu, quoiqu'ils se flattent de mener une vie de Yogin, yogācārya, sont de faux frères. D'où l'argumentation de IV, 14-21 (et peut-être de III, 14-15), où la doctrine qui admet non des choses, mais seulement des idées (vijñaptimātra), se trouve dénoncée comme erronée. Il faut bien, dit-on, que l'objet existe, puisqu'il provoque chez des sujets distincts différentes impressions (IV, 15); puisqu'on ne saurait admettre qu'il disparaît quand on ne le perçoit pas (16); puisque le citta ne peut agir sans être affecté (17); puisqu'enfin, si des idées tenaient lieu d'objets, il faudrait des idées d'idées, à l'infini, pour expliquer la perception (21).

A un troisième point de vue les sūtras apparaissent d'assez basse époque. L'influence du Yoga épique est manifeste. Selon toute vraisemblance elle explique l'introduction

dans la doctrine d'une dévotion théiste, car le Yoga primitif s'efforçait à la délivrance sans le secours d'aucune divinité; les contes fourmillent même d'exemples où des dieux jalousent la puissance sans égale qu'acquiert l'ascète par la tension de sa volonté. Désormais un Seigneur, Īçvara, se trouve incorporé à l'ordre objectif que reconnaissent les Yogins, mais c'est une âme particulière, puruṣaviçeṣa (I, 24) dont la vénération et l'appui sont salutaires, ce n'est point, ni spécialement, ni exclusivement, le Puruṣa qu'il s'agit d'« isoler ». Celui-ci c'est le nôtre, qui, certes, une fois « isolé », vaudra celui d'un Dieu. Le culte n'importe donc que comme propédeutique ou adjuvant; tant s'en faut qu'il se confonde, comme dans la *Gītā*, avec la connaissance. Yoga, dorénavant, comme aux lointaines origines, signifie non « union à l'absolu », fusion en Dieu, mais contention d'un esprit qui, pour s'être recueilli, se possède. Les traces d'une protestation contre l'influence sectaire n'apparaissent donc pas moins nettes que cette influence même, dans un théisme certes nouveau et définitivement admis, mais restreint et subordonné.

Ayant ainsi tenté de replacer dans leur milieu les *Yoga Sūtras*, nous nous sommes préparés à rechercher le sens de leur contenu. C'est une discipline intérieure qui vise à obtenir, par une contrainte exercée sur notre individualité empirique, la même sorte d'absolu que le Sāṃkhya définissait comme appartenant à l'esprit et précisait par voie toute spéculative. Dans cette mesure se justifie l'assertion trop générale et abstraite du *Mahābhārata*, qui répète sous tant de formes diverses l'accord quasi-éternel entre cette réflexion, le Sāṃkhya, et cette pratique, le Yoga.

Le point de départ consiste à s'abstraire du sensible et pour ainsi dire à rétracter ses sens, comme la tortue ramène sous sa carapace les organes qui la mettent en relation avec l'extérieur. Cette condition préalable une fois obtenue, c'est

sur l'organe pensant, le *citta*, que va se porter l'effort pour détourner de la vie les fonctions vitales. Ce citta se trouve, spontanément, agité d'incohérente façon par des jugements, vrais ou faux (pramāṇa, viparyaya), des fantaisies (vikalpa), des rêves (nidrā), des souvenirs (smṛti). Ces éléments troubles résultent de l'influence persistante de nos actes antérieurs (saṃskāras) : cette fatalité, qui est la loi de l'acte, ne comporte que calamité (kleça). Pour contrecarrer ces effets de la nature, il faut certes connaître que ce sont de simples effets de la nature ; ici coïncide la doctrine avec celle du Sāṃkhya. Mais ce savoir ne s'acquiert qu'au prix d'un changement radical dans la façon de vivre. Toutes ces modalités (vṛtti) de la pensée empirique, il les faut élaguer (cittavṛttinirodha). Après cette purification encore préliminaire il faut s'exercer à la concentration, d'abord en absorbant l'attention sur un objet, quel qu'il soit : ainsi se suspendent mémoire et imagination; ainsi la pensée empirique se confond avec son objet. Si elle fonctionne encore, c'est mécaniquement et dans d'étroites limites. Cette méditation est le *dhyāna*, dont nous avons noté l'usage fait par les Bouddhistes des deux Véhicules. Elle aboutit à cet apogée du recueillement, *samādhi*, où s'acquiert l'inconscience (asaṃprajñāta s., I, 18), après que la sapience (prajñā) ait été obtenue, chemin faisant. Le terme n'est pas la science, mais la réalisation de l'absolu dans le kaivalyam; toutefois la flamme de la connaissance (jñānadīpti II, 28) a joué ce rôle décisif, de brûler les semences (bīja) des actes encore éloignés de la maturité, — application de la vieille notion brahmanique de l'ascétisme imaginé comme un feu, tapas. Le yogin, par le processus même qui dégagea de toute compromission l'intégrité de son esprit, a gagné du même coup, d'ailleurs pour la dépasser aussitôt, en même temps que l'omniscience, l'omnipotence. Les distances de temps, d'espace, n'existent plus pour lui; il peut

revêtir des formes diverses; l'ubiquité, la lévitation et autres capacités miraculeuses attestent sa maîtrise de la nature entière. Il n'a pu s'installer dans sa propre autonomie sans devenir libre vis-à-vis de l'univers.

Cette prestigieuse vocation de l'ascèse concilie non pas, cette fois, dans la fragilité d'un système théorique, mais en une expérience vécue, de très primitives pratiques avec les plus vastes ambitions de spiritualité. Sous les apparences du renoncement elle cache l'immense orgueil de posséder la nature sans en être possédé, puis de se réaliser soi-même en un splendide isolement. La même discipline, exercée par des saints de médiocre envergure, aboutit à la simple catalepsie, arrêt de la vie dans une attitude figée, monoïdéisme anéantissant la pensée; exercée par de puissants esprits, suggère à un Asaṅga ses amples synthèses. Parmi les recettes du Yogin, la gymnastique des souffles (prāṇāyama) ([103]), non moins connue de la Chine taoiste que de l'Inde, voisine avec l'extase métaphysique, et les postures corporelles n'interviennent pas moins que les règles morales. De vieilles suggestions magiques affleurent dans la prétention de conquérir du même coup le macrocosme et le microcosme, les puissances naturelles n'étant, comme l'avaient proclamé les Upaniṣads, que le prolongement des forces vitales. Comme pratique et comme méthode, le Yoga pouvait s'imposer à l'Inde entière, à quelque époque et en quelque milieu que ce fût. Les Yoga sūtras ne font que codifier, dans le langage d'un certain temps et d'une certaine école, des principes aussi vivants lors de la composition des Brāhmaṇas qu'à l'époque tantrique, et qui ne séduisirent pas moins Jainas ou Bouddhistes qu'orthodoxes brahmaniques.

V. Le Nyāya. Gautama et Vātsyāyana

Le Nyāya ([104]) s'adapta au Vaiçeṣika comme le Yoga au Sāṃkhya; en ce sens que visant des résultats pratiques, à obtenir par une méthode spéciale : la technique du raisonnement, — il s'appropria la physique du darçana antécédent. Cette accommodation se manifeste dès le début, car les Nyāya sūtras exposent des thèses vaiçeṣikas ; et partisans comme adversaires de la doctrine confondirent volontiers les thèses des deux darçanas. Toutefois, si de telles métaphores sont licites en l'occurrence, il y eut longtemps parasitisme plutôt que symbiose : les Naiyāyikas utilisèrent les thèses des Vaiçeṣikas beaucoup plus que ces derniers n'utilisèrent celles des premiers. La fusion n'est complète qu'au XIe siècle, à partir de la *Saptapadārthī* de Çivāditya. Quoiqu'il connaisse la doctrine de Kaṇāda, Gautama, dans son livre III, jette les bases d'une théorie physique ; celle-ci ressemblant à celle-là, ne fût-ce que par l'atomisme et par l'explication de la formation du monde, on doit supposer qu'il a voulu parfaire le système de son devancier. Sur les sophismes il propose une théorie autre, et plus complexe. En ce qui concerne l'épistémologie, qui accapare l'intérêt dans les *Nyāya sūtras*, plus encore que dans les *Vaiçeṣika sūtras*, chaque darçana témoigne de préoccupations distinctes.

La date approximative des *Nyāya sūtras* se localise entre le IIe siècle, époque des Vaiçeṣika sūtras, et 260, époque de Harivarman qui, comme d'ailleurs Āryadeva, connaît le système de Gautama. Les *Nyāya sūtras* renfermant une critique non seulement des çūnyavādins, mais des vijñānavādins (liv. IV), il convient de les situer vers le milieu du IIIe siècle, en un temps où quelque devancier d'Asaṅga et de Vasubandhu avait déjà interprété en un sens idéaliste le

nirālambanavāda de Nāgārjuna ([105]). Quant au commentaire de Vatsyāyana, il appartient, semble-t-il, à la première moitié du ve siècle; en tout cas il précède Dignāga.

Les sūtras du Nyāya, qui suivent un plan mieux ordonné que ceux du Vaiçeṣika, indiquent dès le début le sens dialectique de leur tâche par une énumération non plus de principes naturels, mais de phases du raisonnement. Ils en comptent seize : pramāṇa, le moyen de preuve; prameya, l'objet de preuve; saṃçaya, le doute; prayojana, l'intention; dṛṣṭānta, l'exemple; siddhānta, la thèse; avayava, les prémisses; tarka, la réfutation par l'absurde; nirṇaya, la détermination; vāda, la discussion; jalpa, la dispute; vitaṇḍā, la chicane; hetvābhāsa, le sophisme; chala, le fait de jouer sur les mots; jāti, l'objection futile, sans consistance; nigrahasthāna, le point faible. Ainsi se manifestent des préoccupations analogues aux observations du nirukta, des Jaimini sūtras ou des vārtika de Kātyāyana sur les mérites ou fautes de l'argumentation. Ici comme dans la Mīmāṃsā, le bien suprême dépend de la soumission aux règles formelles, non certes l'obtention du ciel, mais, comme dans le Sāṃkhya ou le Yoga, la libération de l'esprit (apavarga); car disparaissent tour à tour la fausse connaissance (mithyājñāna), les vices (doṣa), la tentation d'entreprendre des actes (pravṛtti), la naissance (janma), la douleur. Comment ne pas reconnaître là un raccourci de l'argument bouddhique des douze conditions, qui achemine de l'ignorance à la douleur ? et dans une doctrine du salut par délivrance de la transmigration, l'application de la méthode mīmāṃsiste qui cherchait en une saine interprétation du *Véda* le secret du mérite religieux conçu de façon utilitaire ?

Les pramāṇas du Nyāya sont, outre la perception et l'inférence, l'analogie (upamāna) — connaissance d'une chose par ressemblance à une autre déjà connue — et le

témoignage (çabda), en particulier l'autorité de la révélation. Ce dernier critère concorde avec l'āptavacana (parole autorisée) du Sāṃkhya. L'anumāna conclut soit de la cause à l'effet (pūrvavat), soit inversement (çeṣavat), soit de caractères communs (sāmānyato dṛṣṭam — sorte de pressentiment de la méthode de concordance chez Stuart Mill.

Les conditions de la perception correcte – « une connaissance déterminée, non contredite, non associée à des mots, et résultant du contact des sens avec des objets » — posent des questions de psychologie. En face des choses, tenues pour aussi réelles que dans le Vaiçeṣika, se dresse le sujet, pourvu d'un corps, de sens, d'un « sens commun » (manas), d'un intellect (buddhi), d'une âme (ātman). Le manas, ici encore, est atomique, et s'interpose entre le sujet et l'objet. Pour que la perception ait lieu, il faut donc qu'il transmette à la buddhi ce que lui firent parvenir les sens — et enfin que la buddhi en informe l'ātman. Dans cette conception voisinent le manas du Vaiçeṣika et la buddhi du Sāṃkhya ; mais l'ātman, loin de résider en une transcendance comme celle qu'admet ce dernier système en faveur du Puruṣa, est répandu dans le corps entier: il ne peut cependant rien connaître que par ses organes, buddhi et manas. Quoique l'ātman possède des qualités, à la différence du Puruṣa du Sāṃkhya, il ne possède la connaissance en acte que moyennant la coopération du manas : ceci est commun aux deux darçanas, que l'âme non empirique (ātman ou puruṣa), pour passer à l'acte, a besoin du concours de l'esprit empirique (manas), et qu'à cette condition se produit, au sens propre, la connaissance (buddhi). Par contre, ici comme là, le salut requiert une séparation définitive de ces deux facteurs, tandis que le Vaiçeṣika préconisait une intégration ultime du manas à l'ātman. Divergences futiles, à notre avis d'Européens; distinctions capitales pour la pensée

indigène toujours soucieuse d'épier les conditions possibles de la délivrance, si variables à travers la diversité des systèmes; et preuve que des doctrines en apparence positivistes tendent, comme les métaphysiques, à une fin transcendante.

La question de la validité de l'inférence amena les Naiyāyikas à ébaucher une logique formelle. Ils héritent, à cet égard, non seulement des observations faites par les grammairiens ou les exégètes religieux, mais de la spéculation upaniṣadique sur l'ātman, investigation que le *Mahābhārata* dénomme *ānvīkṣikī*; de la dialectique selon la causalité, *hetuçāstra*, promue surtout par les bouddhistes; de la contre-épreuve raisonnante, *tarka*, l'un des artifices du Yoga ([106]). Par la convergence de ces influences, le terme de nyāya, d'abord synonyme de mīmāṃsā, recherche exégètique, prend la valeur abstraite de « logique ». Le mot connotera dès lors une théorie du raisonnement, qui s'isole volontiers de la théorie mixte, tant vaiçeṣika que naiyāyika, des pramāṇas, quoique l'étude nouvelle soit, en fait, la technique de l'anumāna. Le fait est que les Jainas conçurent un raisonnement à dix membres, les Naiyāyikas, peut-être par simplification du précédent, un argument à cinq propositions. Laissons de côté, pour l'instant, l'argument jaina, mais citons le type de raisonnement des Naiyāyikas :

Il y a du feu sur la montagne (pratijñā, assertion);

Parce qu'il y a sur la montagne de la fumée (hetu, raison);

Tout ce qui renferme de la fumée renferme du feu: par exemple le foyer (udāharaṇam, exemple);

Or il en est de même ici (dans le cas de la montagne) upanaya, application au cas particulier);

Donc il en est ainsi (nigamanam, résultat).

Telle est la forme d'argumentation qui précéda immédiatement l'effort logique des Vijñānavādins, et auquel s'oppose, comme une tendance idéaliste à une tendance empiriste, la dialectique de Dignāga. Ainsi s'ouvre une rivalité d'inspirations logiques dont l'histoire ultérieure nous apprendra le dénouement.

La polémique contre les bouddhistes entreprise dans les *Nyāya sūtras* concerne non la logique, mais l'épistémologie. Au livre II, c'est une défense de la notion de pramāṇa contre des objections mādhyamikas: réplique mal venue d'ailleurs, car Nāgārjuna, en dépit des Naiyāyikas qui soutiennent que la négation implique une affirmation, avait soin de tenir pour inconsistantes la négation comme l'affirmation. Au livre IV, c'est une réfutation du relativisme : Gautama (IV, 1, 48) s'attaque à l'opinion de Nāgārjuna (Madhyamika sūt. VII, 20), qu'il n'y a d'existence proprement dite, comme d'ailleurs de non-existence, ni avant, ni après, ni même pendant la production. Aucun compromis n'était concevable entre l'idéalisme des uns et le réalisme des autres : leur opposition dura autant que le Buddhisme ; elle marque l'un des épisodes essentiels de la spéculation indienne. Sans prendre pour but exprès, comme les Mīmāṃsistes, la défense de la tradition brahmanique, les Naiyāyikas s'en considèrent comme des soutiens: il leur arrive ainsi de défendre l'autorité des *Védas* contre les Cārvākas (II, 1, 56-7); aussi leur hostilité à la pensée bouddhique se montre-t-elle irréductible.

Vātsyāyana, dans son *Bhāṣya*, fait appel aux catégories vaiçeṣikas, amorçant de la sorte les syncrétismes ultérieurs. Mais il apporte peu d'innovations; parfois même il rétrograde en confondant anumāna et upamāna. Sa définition du pramāṇa, « ce par quoi le sujet connaît l'objet », ne se signale que par de l'indécision. Quand il rappelle l'existence d'un raisonnement à dix membres, sans doute se réfère-t-il à celui

des Jainas. Il avoue avoir éprouvé de la peine à suivre l'effort logique du texte qu'il commente.

VI. Le Védānta. Bādarāyaṇa

La Mīmāṃsā Seconde (Uttara), qui se donne pour un achèvement du védisme (vedānta), non parce qu'elle en apporterait la clef exégétique, mais en ce qu'elle fournirait son interprétation métaphysique, partage avec la Mīmāṃsā Première (Pūrva) l'ambition d'exprimer dans sa pureté l'inspiration de l'authentique Brahmanisme. Plus qu'aucun autre darçana orthodoxe, elle revendiquera la perennité du vrai, dont elle croit trouver le gage dans une prétendue conformité avec la spéculation des Upaniṣads; en fait elle deviendra et demeurera jusqu'à nos jours la doctrine de l'élite intellectuelle qui sait atteindre au travers de la lettre jusqu'à la pensée profonde sous-jacente aux rites comme aux symboles. Qu'une telle doctrine atteste à la fois une réaction contre beaucoup d'éléments du milieu indien, et l'adaptation d'idées fort anciennes à des facteurs plus récents, c'est ce dont l'histoire nous indiquera mainte preuve; mais il faudra renoncer au préjugé, cher à Deussen, d'un Védānta, éternel, identique à travers toute l'évolution de l'Inde.

Les *Brahma Sūtras*, encore appelés *Védānta-Sūtras*, dont l'auteur serait Bādarāyaṇa, ont dû être composés vers le début du ve siècle ([107]). Leur critique du Bouddhisme, plus élaborée que celle d'aucun autre sūtra, témoigne d'une rédaction assez tardive. Cette réfutation (II, 2, 18-32) vise d'abord le Sarvāstivādins (18-27) ; elle réfute la relativité des causes (19 : le pratītya samutpāda; 20 : l'instantanéité de la production); puis les nihilistes ou les idéalistes, selon qu'on suit les suggestions de la *vṛtti* ou

celles du *bhāṣya* (28-32). ([103]). Elle objecte à ceux qui ne postulent aucun support des phénomènes (mirālambana-vāda) que nous percevons des objets, et que cette perception diffère du simple rêve (28); que sans l'existence d'objets perçus la conscience ne serait point (30); que la momentanéité rendrait impossible la conscience (31). La concision, l'ambiguïté des *Brahma Sūtras* ne laisse pas voir avec netteté la thèse que ces textes adoptent à l'encontre des Bouddhistes. La difficulté s'accroît si l'on remarque, avant même la critique des hérétiques, une acerbe réfutation des réalistes brahmaniques, plus précisément des Vaiçeṣikas, adversaires de la théorie bouddhique; leur atomisme est condamné comme incompatible avec leurs autres principes : avec la notion d'un démiurge, ou d'un destin (adṛṣṭa) (II, 1, 12; 2, 11; 12); les atomes ne peuvent venir en contact (13); ni être actifs, ni non-actifs (14), etc.

De cette double critique résulte que les *Védānta Sūtras* réprouvent un certain idéalisme comme un certain réalisme. Ils puisent dans les Upaniṣads la conviction que tout n'existe que dans la mesure où il est le Brahman. L'identité de notre âme individuelle avec l'ātman absolu, lui-même identique au Brahman, voilà le thème non pas unique, mais dominant de ces vieux textes. Selon que les êtres passent, parce qu'ils participent au Brahman, pour réels, ou pour irréels en tant qu'êtres distincts,— deux opinions plutôt corrélatives qu'opposées, mais dont tantôt l'une, tantôt l'autre prédomine, — les Upaniṣads comportent un réalisme ou un irréalisme. En ce sens Bādarāyaṇa peut s'opposer à la fois aux Bouddhistes parce que, niant toute substance, ils nient la substance unique et totale, l'Ātman-Brahman; et aux Vaiçeṣikas parce qu'affirmant l'être, ils le fragmentent en éléments incapables de coopération. Bref, il y a de l'être, mais un seul être. Com-

ment donc juger le phénomène empirique, indéfinie multiplicité ? Comme réel en tant que fondé en l'absolu ; comme faux (vitatha) (II, 11), inexistant (asat) si on le prend en lui-même. De tout être il faut reconnaître qu'il est l'Etre (tat tvam asi) ; mais l'Etre ne réside pas moins par delà l'être individualisé ou phénomène. L'obscurité comme la fécondité des sūtras tiennent à ce qu'ils affirment et l'immanence et la transcendance de l'absolu ; toute la secte pourra s'y reconnaître, soit qu'elle verse dans l'illusionnisme, soit qu'elle trouve dans le panthéisme, solidement garantie, l'objectivité des diverses formes d'être.

Une telle doctrine repose sur la connaissance (jñāna). Perception, inférence, témoignage de la révélation (çabda) : ces trois pramāṇas avoués par le système ne valent qu'interprétés à la lumière de la science totale. Le salut consiste exclusivement à connaître le Brahman en tout et tout en le Brahman. Aucun darçana ne s'oppose plus nettement à la croyance en l'efficacité du rite, pourtant préconisée par l'ancienne Mīmāṃsā, ou à la foi en la valeur d'une certaine sorte de vie, par exemple l'ascétisme. Cette omnipotence de la gnose, le Védānta la postule au même titre que le Mahāyāna ; rien ne ressemble autant à la science du Brahman que la prajñāpāramitā ; car l'absolu brahmanique, ni affirmation, ni négation, mais simplement Cela (tat), rejoint cette quiddité (tathatā) qu'Açvaghoṣa trouvait au principe de l'existence. Les Védāntins n'ont honni le Bouddhisme, toute raison confessionnelle mise à part, que parce qu'ils s'en éprouvaient très proches. Eux aussi professaient que l'être empirique ne diffère de l'absolu que par l'ignorance, avidyā, dont il est pétri. Leur doctrine se réduisait donc à la pure vacuité des Mādhyamikas, s'ils n'eussent admis la légitimité d'une pensée relativement exotérique, à côté de la vérité absolue, dont le Brahman est l'α et l'ω.

L'avidyā de Bādarāyaṇa implique non seulement l'absence de connaissance, mais une sorte de réalité cosmique. Ici reparaît la vieille notion de la fanstamagorie de Mitra ou de Varuṇa, identique à celle de Kṛṣṇa, ou encore à celle du Nirmāṇakāya. L'illusion, māyā, possède une réalité, puisqu'elle est œuvre divine. A traduire en termes abstraits ces expressions mythiques, on pourra dire que l'être se laisse affecter de déterminations relatives; il devient conditionné par l'effet de ces conditions (upādhi). S'il existe empiriquement, non pas selon l'absolu, d'innombrables âmes individuelles, jīva, ce n'est pas qu'il y ait, comme croient les Sāṃkhyas, pluralité réelle d'esprits. Si, par suite de nos actes, le karman accumulé constitue à l'entour de nos âmes un corps grossier (sthūla çarīra), fait d'éléments qui composent le corps subtil (sūkṣma), les différentes gaines (koça) qui fondent la hiérarchie des fonctions physiologiques et psychologiques n'ont ni plus ni moins de réalité que le monde matériel, sorte de corps dont se revêt l'Ātman absolu. A travers l'ambiguïté de ses formules le Védānta apparaît ainsi le plus simple des darçanas, puisqu'il lui suffit de vénérer en le Brahman l'unique réalité absolue pour posséder l'omniscience.

CHAPITRE II

L'ÈRE DES GRANDS COMMENTATEURS

(500-1000)

La période que nous venons de décrire présentait une individualité assez nette. Elle marquait une vigoureuse réaction entre le Bouddhisme, réaction qui s'opérait dans les sens les plus différents. Ainsi la Première Mīmāṃsā se

cramponnait à la mentalité du primitif Brahmanisme, alors que la Seconde, tout en fondant l'ésotérisme orthodoxe, acceptait beaucoup de postulats bouddhiques. Dans cette émulation qui animait les divers facteurs de l'indianité, les initiatives partaient souvent de l'hérésie, qui jouait à maints égards le rôle d'un ferment. Désormais les diverses filiations de pensée portant l'estampille de la caste sacerdotale, toujours maîtresse de la culture intellectuelle, possèdent, après une élaboration qui dut être longue, des textes arrêtés à jamais, qu'il y aura lieu d'approfondir ou d'étayer par des arguments dialectiques, ou de protéger par une armature polémique, mais non de modifier. Fière d'avoir précisé ces systèmes en une forme définitive, susceptible par sa condensation d'alimenter sans fin la discussion et l'enseignement, l'Inde brahmanique ne conçoit plus qu'elle ait aucun progrès spéculatif à promouvoir : elle va limiter son ambition au confornisme ritualiste et au traditionalisme philosophique. La phase créatrice est close, la scolastique commence.

Les premiers com entaires, — *bhāṣyas* de Praçastapāda et de Vātsyāyana, *vṛtti* et *bhāṣya* mīmāṃsistes, — ne se signalent guère par l'originalité de la pensée. Ou plutôt leur pénétration s'exerçant à déterminer le sens des sūtras, presque toujours obscur à force de concentration, ils déployèrent une réflexion dont nous mesurons mal l'originalité, faute de pouvoir comparer ses résultats à d'autres interprétations, également concevables. Si les sūtras avaient fixé des directions à l'enseignement, ce furent les premiers commentaires qui fixèrent le contenu dogmatique des sūtras. Trouvant dans leurs œuvres une base, nous apprécions davantage l'indépendance relative, la contribution personnelle des grands commentateurs qui naquirent aux cinq siècles suivants. Si nous nous permettons une comparaison tirée de notre scolastique médiévale, nous dirons que la portée des « sūtras »

d'Aristote, d'abord circonscrite par les «bhāṣyas» d'un Simplicius, d'un Philopon, d'un Alexandre d'Aphrodisias, donna lieu aux puissantes constructions d'Averroès, de Maïmonide ou de saint Thomas.

Durant cette nouvelle période l'initiative se répartit entre Bouddhistes et docteurs brahmaniques, l'hérésie n'en détient plus le monopole. Toutefois elle possède encore les systèmes qui font date, autour desquels se distribuent les penseurs de second plan. L'époque des sūtras subissait l'ascendant de Nāgārjuna et de Vasubandhu; celle où nous entrons va se laisser dominer par Dignāga (2e moitié du ve siècle) et Dharmakīrti (fin du viie). Tant que soufflera l'esprit bouddhique, il recèlera le secret des rénovations et ce secret se perdra avec lui. Pour reprendre notre comparaison, référons-nous à l'appauvrissement qui aurait frappé notre scolastique, une fois réduites au silence, par suppression ou par assimilation, les pensées juive et musulmane, dans l'hypothèse où auraient fait défaut les éléments qui suscitèrent la « Renaissance ».

Un caractère tout extérieur paraît significatif de cette première scolastique indienne. Le temps n'est pas encore venu, du syncrétisme proprement dit. Pourtant on s'achemine à grands pas vers l'unification des systèmes. L'adaptation aux tendances les plus hostiles, mais qui s'imposent, c'est-à-dire à la libre pensée bouddhique, exige de la spéculation brahmanique un effort, une souplesse qui faciliteront l'atténuation des divergences traditionnelles à l'intérieur de cette spéculation. Un penchant à l'unification des systèmes orthodoxes résulte de leur commune opposition à l'hétérodoxie. C'est pour une large part un préjugé européen qui nous fait douter qu'un même penseur, Gauḍapāda, ait pu, quoique védāntin, commenter en toute objectivité la Sāṃkhya kārikā. Sans contestation possible le même Vācaspatimiçra composa un lucide commentaire du Sāṃkhya (S.

tattva-kaumudī), un ouvrage naiyāyika de première importance (*Nyāya-vārtika-tātparyaṭīkā*) et cet usuel commentaire du Védānta çaṅkarien, la *Bhāmatī*. De tels exemples pourraient être multipliés ([109]).

Il n'en serait que plus nécessaire, mais il n'en est aussi que plus difficile de suivre désormais, dans le détail comme dans l'ensemble, les progrès de la pensée indienne. Une telle tâche, redoutable pour un pāṇḍit, excède les ressources dont dispose l'analyste européen. Peu ou point de traductions en des langues d'occident; une littérature considérable en partie seulement éditée dans les collections indigènes; presque aucune critique historique ou philosophique appliquée aux textes. En ce domaine où rien ne se fera de solide que par l'adaptation des méthodes scientifiques à l'intelligence des traditions autochtones, nous ne saurions marquer que des points de repère approximatifs.

I. Mīmāṃsā. Prabhākara et Kumārila.

Un indice des temps nouveaux est la transformation de la Mīmāṃsā en système philosophique, par l'activité de deux brahmanes qui appartiennent l'un au VIIe siècle, l'autre au VIIIe siècle : Prabhākara et Kumārila. En dépit de la tradition qui fait de Prabhākara le disciple de Kumārila, il appert d'une inspection, même sommaire, du style et du contenu de leurs œuvres, que la doctrine de Kumārila présente un caractère de maturité qui doit la faire reconnaître comme ultérieure; au surplus Kumārila s'attaque, en plusieurs circonstances, à Prabhākara, qui doit donc être son devancier ([110]).

Prabhākara diffère peu de Çabara (*Sarvasiddh. Saṃg.* I, 19). Il professe, comme tout Mīmāṃsiste, l'exactitude des connaissances en tant que telles; toutefois il admet six pramāṇas: perception, inférence, analogie, révélation, présomption (arthāpatti). Cette dernière, déjà prônée par le vṛttikāra, consiste en une supposition impliquée par une perception actuelle. Par exemple, s'il fait jour, quoique je ne voie pas le soleil, je sais qu'il s'est levé. En physique, en psychologie les emprunts de Prabhākara au Vaiçeṣika et au Nyāya sont nombreux. Ainsi aux quatre padārthas: substance, qualité, action, généralité (jāti) il ajoute l'inhérence, la puissance (çakti), la ressemblance (sārūpya).

Kumārila, au lieu de se rapprocher des réalistes vaiçeṣikas, tend vers les védāntins. Ainsi, au lieu de juger, comme son prédécesseur, que l'âme est le substrat de la conscience, il la déclare pure conscience. Il estime que l'inexistence (abhāva) est un pramāṇa, qu'elle représente comme non-être antécédent ou suivant, négation absolue ou réciproque. On reconnaît là un vestige du raisonnement mādhyamika élaboré par la pensée védāntique; mais il faut surtout y voir un exemple du grossier réalisme mīmāṃsaka : le non-être même doit avoir sa réalité (vastutā) (Çlokavārt., abhāva, 7). Prabhākara, subissant l'influence de la doctrine bouddhique selon laquelle toute perception est une synthèse, avait distingué celle qui s'opère sans intervention du jugement (nirvikalpaka) de celle qui s'accompagne de jugements (savikalpaka); il prêtait à la première l'aptitude à saisir les caractères tant individuels que spécifiques de l'objet. Kumārila y voit l'appréhension ingénue, totale, de l'objet. L'organisation brahmanique visant à fonder en un corps intangible de vérité les notions sur lesquelles reposait le sacrifice védique, n'eut pas de défenseur plus décidé que ce réformateur dont l'activité tendait à la lutte contre le Bouddhisme. Il

reproche à Prabhākara d'avoir fait un pramāṇa de la ressemblance, transposition idéaliste, donc bouddhique, de la notion réaliste de généralité (sāmānya) (Çlokav., akṛtivāda, 65-6).

Les particularités propres à chacun de ces docteurs ne doivent pas faire méconnaître leurs ressemblances, surtout les nouveautés qu'ils apportent. La principale, par laquelle, malgré leurs intentions conservatrices, ils bouleversent l'économie du système, c'est l'introduction de l'idée de délivrance. La Mīmāṃsā demeurait jusqu'à eux le seul darçana fidèle à la vieille mentalité védique, antérieure à l'idée de transmigration : elle ne concevait pas d'autre but religieux que l'acquisition du fruit des bonnes œuvres. Prabhākara et Kumārila lui enlèvent cette singularité, l'accommodent à l'ensemble de la mentalité indienne en professant que dharma et adharma doivent disparaître pour que devienne possible la libération finale. L'un et l'autre s'efforcent cependant de ne pas s'engager trop loin dans cette voie, où la doctrine eût cessé d'être une théorie de l'acte. Ainsi tous deux repoussent l'idée de formations et de destructions alternantes du monde, sorte d'application de la transmigration à la nature même prise dans son ensemble. Sur ce point ils trouvent des alliés en les Naiyāyikas et les Vaiçeṣikas, dont les rapproche encore un souci de logique formelle. Ils acceptent le type de raisonnement admis par les Naiyāyikas, mais le réduisent à trois propositions : l'assertion (pratijñā), la raison (hetu), la loi et le cas concret saisis ensemble (udāharaṇa), application à la logique de la théorie prabhākarienne de la perception. Ainsi : « Sur la montagne il y a du feu; parce que sur la montagne il y a de la fumée; partout où il y a de la fumée il y a du feu, par exemple dans la cuisine ». Kumārila en particulier, peut-être sous l'influence de Dignāga, prétend que l'inférence nous fournit le petit terme en tant qu'associé au grand (montagne + feu).

La Mīmāṃsā, de moins en moins hétérogène aux autres darçanas, gardera cependant une doctrine bien à elle, transposition dans la scolastique pan-indienne d'un point de vue cher à l'antique exégèse. Nous voulons parler de la théorie du son (Çabda). Le *Véda* reste à ses yeux une sonorité éternelle, et l'école, pour sauvegarder cette doctrine essentielle, rompra des lances même avec ses demi-alliés, Naiyāyikas et Vaiçeṣikas. Par exemple, aux critiques de Kaṇāda qui font du son un attribut de l'éther, Kumārila répond que si l'on en fait une qualité de l'ākāça, on peut aussi bien en faire une qualité de l'espace (diç), et il contribue à effacer la distinction entre ces deux concepts (Çlokav., çabdanityatva,152-5). Pour maintenir le point de vue orthodoxe, il refusera aux Yogins le droit d'associer au son le *sphoṭa*, entité imaginée par les grammairiens pour justifier l'association à des syllabes et lettres multiples d'un sens unique et permanent ([111]).

Maṇḍana Miçra, disciple de Kumārila, est l'auteur d'un traité sur les injonctions (*vidhiviveka*), que commentera Vācaspatimiçra (*Nyāyakaṇikā*) vers 850, ainsi que d'un résumé du *Bhāṣya*, la *Mīmāṃsānukramaṇī*.

II. Vaiçesika et Nyāya. Uddyotakara, Vācaspatimisra, Udayana.

Les faits mémorables de la période 500-1 000 sont : en ce qui concerne le Vaiçeṣika, la rédaction de la *Daçapadārthī*, par Maticandra, vers 600; et, à la fin du xe siècle, l'activité d'Udayana (*Kiraṇāvalī*, comm. sur Praçastapāda: *Lakṣaṇāvalī*, compendium de termes vaiçeṣikas) et de Çrīdhara (*Nyāyakandalī*, autre com. de Praçastapāda;) — en ce qui

concerne le Nyāya, l'œuvre d'Uddyotakara (*Nyāya-vārtika*, milieu du VIIe siècle), qui suscite celle de Vācaspatimiçra (*N. v. tātparyaṭīkā*, 841); encyclopédie de Jayanta (*N. mañjarī*, vers 900); enfin deux traités d'Udayana (*N. v. tātparyaṭīkā-pariçuddhi*, et *Kusumañjali*, fin Xe siècle ([112]).

A travers ces œuvres apparaît le retentissement sur l'épistémologie et la logique brahmanique, de l'épistémologie et de la logique de Dignāga (450-500) et de Dharmakīrti (675-701).

Le traité de Maticandra allonge la liste des padārthas, portant les catégories de 6 (substance, qualité, action; universalité, particularité, inhérence) à 10, par addition de la puissance et de la non-puissance (çakti, açakti), de la communauté, de la non-existence (abhāva). L'admission de cette dernière a pu donner à Kumārila l'idée de lui faire place dans son système. La principale nouveauté consiste à scinder sāmānya d'une part en l'être pur et simple (sat, chin. : *yeou*), qui devient le n° 4; c'est l'opposé d'abhāva; d'autre part en sāmānya-viçeṣa (ch. *tong-yi; kiu-fen*), n° 9. Çakti est une notion à la fois du Bouddhisme et du Yoga, destinée à s'intégrer au Nyāya; elle naît de l'opposition des deux théories de la causalité connues sous les noms de *satkāryavāda* et *d'asatkāryavāda*. Sāṃkhyas et Védāntins supposent que l'effet préexiste (sut-kārya) dans la cause, car les seules causes, à leurs yeux, sont pour les premiers la prakṛti, chargée en puissance de toutes choses susceptibles de formation; pour les seconds le Brahman, qui fait tout de et par soi. Mais Naiyāyikas et Vaiçeṣikas s'accordent avec les Bouddhistes, au nom de principes, il est vrai non relativistes, mais réalistes, pour rejeter cette conception. Afin d'exorciser cette « puissance », Udayana trouvera nécessaire de modifier la doctrine vaiçeṣika selon laquelle une substance est cause de ses qualités, — au sens de cause matérielle ou « inhérente » (*samavāyi-karaṇam*) : il admettra qu'un phénomène n'est

produit qu'une fois achevé; ainsi la substance n'a ses qualités qu'une fois le dernier fil entrelacé (Kiraṇāvalī, 50).

Les germes de théisme semés par Praçastapāda portèrent fruits chez Çrīdhara et Udayana. Le *Kusumañjali* de ce dernier resta le bréviaire de cette théologie. Par suite de l'affaiblissement de l'ancienne notion du karman, affaiblissement constaté jusque dans la Karma-Mīmāṃsā, on estime désormais que l'invisible destin, adṛṣṭa, puisque inintelligent, suppose une direction clairvoyante. Pour faire pièce aux Mīmāṃsistes, on admet que la connaissance n'a pas en soi son critère, que le *Véda* requiert un créateur. Peu importe que Dieu ne tombe pas sous la perception : l'anumāna et le çabda témoignent de son existence, et aucun pramāṇa ne saurait prouver son inexistence. Enfin, et ceci enveloppe une condamnation virtuelle de l'atomisme, la combinaison des éléments ne saurait s'expliquer sans une intervention non seulement démiurgique, mais créatrice, car tout effet intelligent suppose une cause intelligente. Ces idées font si bien irruption dans la philosophie sous la poussée des cultes populaires, que les mêmes auteurs doivent, après avoir appuyé d'arguments leur théologie, s'opposer aux conclusions par trop exotériques dont la dévotion ambiante voudrait surcharger la philosophie, par exemple à l'idée, peut-être solidaire de certaine doctrine bouddhique, qu'un corps serait nécessaire à l'absolu pour qu'il pût créer.

Uddyotakara introduit le Vaiçeṣika dans le système naiyāyika, qui se montre, d'une façon générale, plus avide de doctrines vaiçeṣikas que le Vaiçeṣika n'était porté à s'assimiler le Nyāya. Il désigne Kaṇāda par l'épithète de ṛṣi suprême, paramarṣi. Dignāga ayant attaqué Vātsyāyana, Uddyotakara prit avec une extrême vivacité la défense de la logique naiyāyika, et ses arguments provoquèrent plus tard une riposte de Dharmakīrti : cette émulation entre Bouddhistes et Brahmanes correspond à l'âge d'or de la logique indienne.

L'intérêt de l'entrée en lice d'Uddyotakara consiste en ce qu'il refuse la notion idéaliste de connexion indissoluble comme nerf du raisonnement démonstratif (N. vārt. 52-9). Avec un sens très sûr des exigences et des limites de l'empirisme, le Naiyāyika n'accepte que la concomitance régulière, au sens que Stuart Mill donne à ce terme. Il conteste aux Bouddhistes le droit de fonder l'inférence sur la connexion indissoluble, arguant que chez eux tout se lie à tout de cette manière. Cette allégation est moins pertinente que la précédente; car, de ce que toute opération psychologique est, aux yeux des Bouddhistes, une synthèse, il ne s'ensuit point que toute synthèse soit nécessaire. Avec plus de justesse, l'empiriste observe que la concomitance du feu et de la fumée ne va pas sans exceptions (N. vārt. 53). Quoiqu'il manie avec dextérité l'ironie, Uddyotakara ne se prive d'aucun argument, si populaire soit-il, pour appuyer la thèse du réalisme: à cet égard il ressemble à Kumārila, auquel il prépare la voie en amorçant la distinction que fera le mīmāṃsiste, de deux espèces de perception, avec ou sans concours de la pensée. Ajoutons qu'il participe au même point de vue populaire par sa profession de foi théiste, dont il est redevable à son affiliation aux Pāçupatas.

Vācaspatimiçra, dont nous avons déjà signalé la souplesse d'esprit, composa non seulement un commentaire sur le traité d'Uddyotakara, mais un *Nyāyasūcīnibandha* et un *Nyāyasūtroddhāra*, deux index au sūtra de Gotama. Très informé des doctrines de Dharmakīrti, cet auteur nous en facilite l'intelligence par la précision et la lucidité de ses interprétations. C'est lui qui nous apprend qu'Uddyotakara vise Dignāga; qui en une autre circonstance nous transmet le passage mémorable ou Dharmakīrti énonce un principe véritablement kantien (N. v. t. 127): l'impossibilité de concevoir des relations indissolubles autrement que par des synthèses

à priori; c'est lui qui nous montre, chez les Vijñānavādins, l'être conçu sous forme de jugement (sad ityapi vidhirūpam, Tātp. 338, 1). Cette claire et pénétrante intelligence, aiguisée par la meule des systèmes les plus différents, contraste avec la naïveté subtile, et lourde pourtant, de maints autres commentateurs.

III. Sāṃkhya et Yoga. Gauḍapāda, Vyāsa, Vācaspatimiçra.

Au cours de la période envisagée l'histoire du Sāṃkhya n'est marquée que par des commentaires ([113]) sur la *Sāṃkhya-kārikā* dûs l'un à Gauḍapāda (début du VIIIe siècle), le *Bhāsya*; l'autre à Vācaspatimiçra, la *S. tattva-kaumudī* (850).

Le commentaire de Gauḍapāda, qui passait naguère pour l'original de la version chinoise par Paramārtha (499-569) du commentaire de la *S. kārikā*, n'apparaît, depuis un travail de Takakusu, qu'un décalque lucide, mais simplifié, du texte de Paramārtha.

La *S. tattva-kaumudī* fut à travers l'histoire le principal commentaire Sāṃkhya. Vācaspatimiçra y fait preuve de sereine objectivité; sans attaquer ni défendre la doctrine (sur kār. 51), il montre à quelles difficultés ou objections répondent les stances. Il précise ainsi, à propos de la kār. II, l'attitude réaliste en face des Yogācāras; à propos de 33, la théorie du temps en opposition à celle des Vaiçeṣikas; à propos de 56, il discute les théories des Védāntins, des bouddhistes, des Yogins sur la cause première. L'activité vitale lui paraît résulter non du manas seul, mais aussi de l'ahaṃkāra et de la buddhi.

Au même temps appartiennent les deux principaux commentaires du Yoga : le *Bhāṣya*, attribué à Vyāsa (VIIe ou VIIIe siècle) et sa glose, le *Tattvavaiçāradī*, par Vācaspatimiçra ([114]). Quoique ce dernier montre ici la même impartialité que dans ses autres œuvres, son vocabulaire suffit souvent à témoigner d'une évolution des idées. Ainsi, quoiqu'il ne tende pas expressément à compléter le Yoga par la métaphysique sāṃkhya, son emploi du mot *vyakti* au lieu du terme *vṛtti* atteste une assimilation latente du citta des Yogins à la prakṛti dynamiquement changeante des Sāṃkhyas. L'Européen qui chercherait trop obstinément, à travers de semblables œuvres, des traces d'évolution dogmatique, risquerait souvent de faire fausse route; contre un tel préjugé nous devons nous tenir en méfiance, surtout lorsqu'il s'agit d'efforts qui procèdent non de partisans convaincus d'un système, mais d'esprits qui s'appliquèrent, en guise de gymnastique intellectuelle, à en scruter l'économie interne.

IV. Védānta. Gauḍapāda et Çaṅkara.

Les VIIIe et IXe siècles marquent l'apogée du Védānta. Gauḍapāda en offre une expression sous forme d'une suite de la *Māṇḍūkya Upaniṣad*, la *Māṇḍūkya Kārikā*. A la fin du même siècle et au début du suivant s'exerce l'activité du philosophe qui joua peut-être le plus grand rôle dans l'ensemble de la spéculation indienne, Çaṅkara. La doctrine de ce contemporain de Charlemagne a passé non seulement aux yeux d'un Deussen, mais au jugement d'une partie considérable de l'intellectualité indigène, pour avoir éclipsé de son rayonnement toute doctrine antérieure ou ultérieure.

Elle se présente sous forme de commentaire (*Bhāṣya*) aux *Brahma sūtras*. Du IXe siècle relèvent d'autres exposés brillants de la pensée védāntique : la *Pañcapādikā* de Padmapāda, la *Bhāmatī* de l'universel Vācaspatimiçra. Signalons enfin, au début du Xe siècle, un autre *Bhāṣya* des sūtras dû à *Bhāskara* ([115]).

Gauḍapāda se relie de façon étroite à la pensée Mādhyamika. De même que pour Nāgārjuna le dharma consiste à comprendre que tout est vacuité, pour ce nouveau Védāntin une profonde compréhension du *Véda* fait apercevoir en tout simple mirage. « Apparence, la disparition et la naissance ; mécréants et incroyants, pures apparences ; il n'y a ni esclavage ni affranchissement : voilà la suprême, l'unique sapience ». L'illusion vient de l'acte : de même que le mouvement imprimé à un tison dessine des lignes droites ou brisées, « un mouvement fait que la pensée apparaît comme sujet percevant, comme objet perçu, etc. » (4, alātaçānti) : suggestive métaphore qui fait saisir ce qu'ont de commun le relativisme bouddhique et l'évotionisme naturaliste du Sāṃkhya. Mais voici la distinction qui oppose aux Bouddhistes Gauḍapāda : son absolu, d'ailleurs non moins indéterminé que le vide, c'est l'ātman. « Il s'objective de lui-même, par sa propre māyā, et lui-même se perçoit sous forme d'objets ». Doctrine qui n'exclut pas un certain réalisme, car la réalité ne peut être que bien fondée, étant fondée en Dieu.

C'est ce rudiment de réalisme inhérent au Védānta primitif, qui va disparaître dans la conception çaṅkarienne. Adversaire acharné de l'esprit bouddhique, Çaṅkara trouve le moyen d'approcher des Mādhyamikas plus encore que Gauḍapāda, car pour lui la réalité n'est pas même la fantasmagorie d'un faiseur de prestiges — ceci encore aurait une réalité — mais l'illusion de l'ignorance (avidyā). Māyā ne désigne plus un pouvoir, comme dans la vieille notion héritée

des temps védiques, puis exploitée par les religions sectaires ; ce mot connote l'erreur qui n'existe qu'autant que la vérité se trouve méconnue, mais s'évanouit devant la vérité acquise ([116]). Théorie peu nouvelle, puisque, quatorze siècles auparavant, le Bouddha avait proclamé que la pseudo-réalité n'est qu'ignorance. Çaṅkara méritait donc qu'on dénonçât son « bouddhisme déguisé » (pracchanna bauddha). Pourtant il n'était pas indigne d'apparaître comme le protagoniste suprême de l'esprit brahmanique, puisqu'il professait que l'unique réalité est le Brahman-ātman des Upaniṣads et des Brāhmaṇas, substance des *Védas* comme de la vie universelle, patrimoine révélé de la caste sacerdotale. Au IXe siècle comme aux siècles postérieurs, le triomphe de Çaṅkara (*Çaṅkaravijaya*) est un symbole autant qu'un fait : selon la tradition indigène, il atteste que l'hérésie a été confondue, qu'elle a disparu comme l'ignorance même; au jugement de l'histoire, il établit avec évidence que le Brahmanisme n'a vaincu le Bouddhisme qu'en se l'assimilant.

La théorie de la double vérité marque un autre emprunt au Grand Véhicule. C'est elle qui permet à Çaṅkara d'accepter, lorsqu'il se place au point de vue exotérique, la tradition mīmāṃsiste et l'objectivité des phénomènes; comme, lorsqu'il considère la vérité absolue, d'affirmer que seul existe le Brahman, « sans second » (advaita), c'est-à-dire à l'exclusion de toute autre existence ([117]). Pour le vulgaire, c'est la théorie de l'acte qui renferme le vrai : l'accomplissement ponctuel des rites assure des destinées heureuses, sous la garantie d'un Dieu personnel, créateur et justicier. Mais celui qui sait passer de la lettre à l'esprit comprend que la transmigration ne se surmonte que par la science et que le seul moyen de se délivrer consiste à faire cette découverte : « Je suis le Brahman ». Le théisme peut revendiquer une vérité appropriée à l'esprit de la foule; mais il n'y a d'adéquatement vrai qu'un monisme absolu.

Physique, psychologie n'ont donc plus, comme chez Bādarāyaṇa, la portée d'un *parimāṇavāda*, d'une théorie des transformations réelles, mais simplement la valeur d'un *vivārtavāda*, théorie des fallacieuses modifications phénoménales. Toute multiciplicité, tout devenir ne sont qu'inexistence. Le donné n'est pas moins faux dans cette doctrine qui admet une réalité absolue, que dans le Bouddhisme qui se refuse à semblable admission. Les catégories ne classent que des aspects de l'illusion. Les pramāṇas n'ont qu'une valeur relative, puisque même la révélation se doit prendre symboliquement. Comme il n'existe qu'une substance, il n'existe qu'une cause : à peine doit-on l'appeler cause, puisque ses effets ne méritent pas le nom d'effets. Non seulement les causes secondes ne sauraient passer pour des causes, mais aucun événement n'est imputable à la cause tout court : ainsi, à parler non par mythes, mais avec rigueur, ces commencements ou ces arrêts du mouvement que supposent les systèmes pour expliquer la formation et la destruction alternatives du monde, ne sauraient procéder de l'absolu, et par suite ne sauraient se produire. Les atomes et l'invisible destin qui les meut, pure illusion (II, 11 2,-17); non moins illusoire, cet esprit empirique auquel le consentement presque général des darçanas prête la dimension atomique. Le vieux réalisme des prāṇas, souffles vitaux, s'efface, puisque le vivant, ou l'âme individuelle, jīva, ne possède, en tant que distinct, aucune réalité. Toute fonction psychologique ne présentant qu'une valeur phénoménale, égale à zéro, aucune faculté naturelle, même disciplinée, ne saurait aider à la conquête de l'absolu. Aussi cette conquête ne se peut-elle effectuer par étapes, comme le supposait l'idéalisme bouddhique : il faut, mais il suffit, que le voile tombe pour que le vrai, non pas soit vu, mais resplendisse dans son unicité. L'esprit, du moins en tant qu'absolu, n'est point instrument de connais-

sance, mais connaissance même : au même titre qu'on parle de la splendeur du vrai, il faut reconnaître la vérité de la splendeur.

Malgré son simplisme qui marque, en un sens, le retour aux thèses peu élaborées des Upaniṣads, en un autre sens des attitudes conciliatrices envers les cultes populaires et même hérétiques, la doctrine de Çaṅkara jouit d'un prestige sans égal. On eut tort naguère de croire que la pensée de l'Inde se réduisait à l'énoncé d'un tel système, mais sa prépondérance spéculative est un fait. Inapte à découvrir des thèses nouvelles, trop traditionaliste pour renoncer aux thèses anciennes, la réflexion ultérieure ou bien s'alimentera au Védānta de Çaṅkara, ou bien fera rétrograder la doctrine à telles de ses formes antérieures, en l'accommodant selon des proportions diverses aux religions sectaires. Mais avant que nous poursuivions cette histoire du Védānta, nous devons marquer par quelles vicissitudes passèrent, parallèlement à l'évolution du Bouddhisme et du Brahmanisme, les darçanas hétérodoxes.

SEPTIÈME PARTIE

LA PENSÉE DES DARÇANAS HÉTÉRODOXES

Nous entendrons par darçanas hétérodoxes d'une part le matérialisme pur, doctrine des Cārvākas; d'autre part la secte des Jainas, dont la doctrine est comme intermédiaire entre cette dernière et celle des Bouddhistes.

I. Les Cārvākas.

Nous avons indiqué, à propos de la plus haute antiquité, la place qu'occupent les matérialistes, non seulement comme critiques de la religion védique, mais comme doctrinaires qui imposèrent, dans une large mesure, leurs vues aux Jainas, aux Sarvāstivādins, aux Sāṃkhyas, aux Vaiçeṣikas. Ces divers systèmes reconnaissent au matérialisme une vérité partielle : quoique en des sens différents, ils accordent une autonomie à l'esprit comme distinct de la matière, ils admettent pour les faits de la nature des explications homogènes à celles des Cārvākas. On ne saurait donc exagérer l'importance historique du matérialisme, comme prototype du réalisme, avant que fût imaginée la possibilité d'un réalisme intellectualiste tel que celui des dharmas chez les Bouddhistes. Or les tendances matérialistes n'ont pas seulement agi de façon diffuse, elles ont suscité un système propre, dont

l'évolution demeure presque entièrement ignorée, mais dont il éxiste, à défaut de sūtras et de bhāṣyas, des exposés cohérents ([118]).

L'origine de cette pensée est imputée soit au démiurge védique Bṛhaspati, soit à un auteur de ce nom : suprême ironie pour une inspiration qui ne cessa d'exercer sa verve sarcastique au détriment de l'autorité des Védas. Bārhaspatyas équivaut donc aux termes de Lokāyatas ou de Cārvākas, dont nous avons rendu compte (Sup. II, 2, 2). L'*Arthaçāstra* de Kauṭilya, que la tradition fait remonter à 300 avant notre ère, considère comme des variétés d'*ānvīkṣikī*, outre le Sāṃkhya et le Yoga, le système lokāyata. L'un au moins des Tīrthikas des VIIe ou VIe siècles avant notre ère, Ajita Keça-kambalī, énonce déjà un explicite matérialisme. « L'être humain est fait de quatre éléments (caturmahābhūtika). A sa mort le terrestre revient à la terre, le fluide à l'eau, la chaleur au feu, le souffle à l'air et ses facultés (indriyāṇi) à l'ākāça » (Sūtrakṛtāṅga, II, 1, 15). Le *Mahābhārata*, en maints passages, mentionne les insensés (abuddhāḥ) qui tiennent l'âme pour périssable (III, 209, 27) parce qu'ils ne la distinguent pas du corps (26 et XII, 218, 16); un certain Bharadvāja expose à l'orthodoxe Bhṛgu une théorie de la vie résultant du consensus des organes (XII, 186 et 187), et cette thèse alimente bien des discussions entre Bouddhistes du Petit Véhicule, dont l'écho se retrouve dans le *Milinda Praçna*. Plus tard, tout darçana engage, chacun à sa façon, une polémique contre les matérialistes, ne fût-ce que pour protester contre leur mépris de la révélation. Enfin les tardifs exposés systématiques de la pensée indienne, le *Ṣaḍçadarnasamuccaya* de Haribhadra (Xe siècle) et le *Sarvadarçanasaṃgraha* de Mādhava (1380) fournissent des analyses du système. Son irréligion, son sensualisme, sa négation du mérite ou du démérite, de l'âme et de l'autre vie : autant de

thèmes inépuisables, mais qui ne nous intéressent désormais que par l'argumentation qu'ils suggérèrent contre les autres darçanas. Cela seul a varié aux différentes époques.

La théorie matérialiste de la connaissance ne se signale pas par un simple succès de scandale; elle fait valoir des arguments d'une réelle originalité. Les orthodoxes eurent aisément gain de cause en reprochant aux Cārvākas de démontrer par raisonnement que le raisonnement ne procure pas la vérité, ou que la perception seule fournit des connaissances valides (ex : *Sāṃkhya sūtras*). Mais les Cārvākas dénoncent avec sagacité la difficulté — pour eux l'impossibilité — de préciser une connexion logique universelle et nécessaire (vyāpti) : négation symétrique de l'affirmation inverse chez Dignāga. Un tel nexus, par exemple celui qui existerait entre le feu et la fumée, échappe à la perception; il ne se dérobe pas moins à l'inférence, car une connaissance universelle irait à l'infini sans jamais se réaliser; le témoignage (çabda) ne le procure pas davantage, puisqu'il suppose un raisonnement, ni la comparaison (upamāna), puisque nous ne pouvons prouver que la correspondance des noms et des choses vaut sans exceptions. Nul doute qu'une telle argumentation soit contemporaine des discussions suscitées par l'application à la logique de l'idéalisme bouddhique.

La négation de tout pramāṇa autre que le pratyakṣa, qu'il faut ici traduire non perception, mais sensation brute, entraîne diverses conséquences. Si quelque chose existait en dehors de ce qu'atteignent les sens, « il faudrait admettre comme possible qu'un lièvre eût des cornes, et une mère stérile, un fils ». L'objet inféré se trouve par là non moins illusoire que le suprasensible — tel que les Yogins se flattent d'en obtenir — ou que le révélé, tel que la pseudo-vérité religieuse. Une anecdote joue à cet égard le rôle d'une démonstration. Certain époux matérialiste d'une femme idéaliste

prouve à sa moitié que l'inférence est trompeuse, en donnant à croire à ses voisins qu'un loup laissa des traces sur la route poussiéreuse : il avait, par le moyen du pouce, de l'index et du médius habilement croisés, imité les pas de l'animal (Ṣaḍ. VI, Muséon IX, 283-4). Raisonnement de médiocre valeur, car une induction erronée ne prouve pas l'invalidité de toute inférence; mais raisonnement plein d'enseignement, car au jugement des Lokāyatas, comme pour les artificialistes de notre XVIIIe siècle, croire à la vérité, à une religion, c'est se laisser duper par d'aussi grossières machinations, mises en œuvre par les charlatans du «truc du dharma» (dhārmikacchadma dhūrtāḥ). De cette expression caractéristique dérive sans doute le nom d'une des écoles entre lesquelles se seraient répartis, assez tardivement, les Cārvākas: Dhūrtas, les artificieux, et Suçikṣitas, les bien stylés.

L'opposition de ces deux groupes se dessine à propos de la façon dont existent les phénomènes psychologiques. Les premiers se contentaient de nier l'autonomie de l'âme ou de l'esprit, simple résultante de mouvements matériels; les seconds professaient que l'âme possède une certaine existence jusqu'à ce que la décomposition du corps la dissolve. Dans un cas, elle n'est rien qu'illusion, dans l'autre elle est épiphénomène doué d'une réalité relative. En chaque hypothèse, faute de survie, aucune transmigration ne peut être envisagée : à cet égard les opinions cārvākas semblent insolites dans le milieu indien. Cependant les secondes étaient très proches des pudgalavādins hīnayānistes, négateurs de l'ātman substance, mais partisans d'un esprit empirique formé par l'agglomération de skandhas; les premiers tout voisins des Sāṃkhyas qui, si l'on fait abstaction des puruṣas absolus, expliquent la pensée par des fonctions naturelles, inhérentes à la matière. Sous ce biais un Cārvāka est l'antithèse exacte d'un Védāntin, puisque l'un considère l'absolu comme matériel et l'esprit comme illusoire,

et que l'autre tient pour illusoire tout sauf l'ātman. A la faveur de ces oppositions si tranchées le matérialisme se perpétua non seulement par le zèle de ses adeptes, mais comme attitude spéculative en fonction de laquelle chaque autre système précisait volontiers son point de vue. On s'en convaincra en prenant connaissance, par exemple, des arguments par lesquels les *Nyāya sūtras* défendent l'autorité du *Véda* contre les matérialistes (II, 1, 56-67), ou de ceux par lesquels les *Sāṃkhya sūtras* (III, 20-22; V, 129) ou le *Sāṃkhya-pravacana bhāṣya* (216-218) maintiennent contre les Cārvākas le bien-fondé d'un Esprit absolu.

II. Le Jainisme médiéval.

Le Jainisme, dont la pensée nous parut symptomatique des premières ébauches de la philosophie indienne, se perpétua jusqu'à nos jours parmi des fidèles en nombre fort restreint, mais très attachés à leur enseignement primitif. Pour cette secte plus encore que pour toute autre l'histoire dogmatique, comme les vicissitudes religieuses de la communauté, nous demeurent ignorées, non que ces documents fassent défaut, mais parce que leur défrichement est à peine ébauché ([119]).

Nous savons que le canon des Çvetāmbaras, seul conservé, s'élabora avant l'ère chrétienne, parallèlement au canon hīnayāniste, mais qu'il subit des remaniements du IIIe au Ve siècle. Hâtons-nous d'ajouter que ces modifications ne prirent pas l'ampleur de celles qui transformèrent le Bouddhisme primitif en Grand Véhicule. Quoique le Jainisme se soit construit une philosophie, dont nous avons trouvé les principes dans l'ouvrage d'Umāsvāti, jamais il ne perdit

le goût de son ascétisme originel pour se muer en pure gnose : aucune spéculation abstraite ne se spécifia comme dans le Bouddhisme l'abhidharma, et jamais ne se constitua un Mahāyāna jaina.

Par contre l'esprit de secte s'est développé à ce point à l'intérieur des deux traditions çvetāmbara et digambara, qu'elles tendent chacune à posséder en propre non seulement leurs textes religieux, mais même leur littérature quasi-profane. Rien ne montre mieux que cet exemple, combien garda toujours, dans l'Inde, un caractère religieux la littérature qui nous semble, à nous, exclusivement « mondaine », récits, épopées, poésie. Fables ou légendes ne passent point pour d'arbitraires ouvrages d'imagination : elles revêtent un caractère ou bien moral, et cela les intègre à un système religieux, ou bien vaguement historique, et on les rattache dès lors à des traditions vénérées. Chaque secte indienne veut refléter à sa façon, en raccourci, l'indianité entière. Ainsi le *Triṣaṣtiçalākapuruṣacarita* (vie des 63 meilleurs hommes), d'Hemacandra, et bien plus encore le *Bālabhārata* d'Amaracandra (XIIIe siècle), imiteront le *Mahābhārata*; le *Paüimacariya*, de Vimala Sūri et, huit siècles plus tard, le *Rāmacarita* d'Hemacandra se calquent sur le *Rāmāyaṇa*. Les *Kathānakas* transposent les *jātakas* bouddhistes ; le *Yaçastilaka* du digambara Somadeva (959) prend pour modèle la Kādambarī de Bāṇa; le *Pārçvābhyudaya* de Jinasena (120) démarque le *Meghadūta* de Kālidāsa; Merutuṅga (fin XIVe siècle) fait à son tour un *Meghadūta*. Des purāṇas spéciaux s'élaborent dans les deux communautés. Tenons-nous en à la production philosophique.

A. Çvetāmbaras. L'école des Çvetāmbaras, dont le centre initial est le Gujerat, se trouve au Ve siècle favorisée par la possession d'un canon très riche et sa réflexion trouve une base dans les sūtras du *Tattvārthādigama*, qui suscitent plusieurs commentaires. L'auteur de ce traité vivait à Pāṭa-

liputra, qui fut ainsi, avec Valabhī, un foyer de Jainisme au temps des Guptas. A ce milieu appartient Siddhasena Divākara, auteur d'un hymne en l'honneur de Pārçva, le *Kalyāṇamandirastotra*, et du premier ouvrage de logique jaina, le *Nyāyāvatāra* Au IXe siècle, sous l'influence des logiciens bouddhiques et brahmaniques, se constitue définitivement cette logique jaina, grâce à Mallavādin et surtout à Haribhadra, auteur de l'*Anekāntajayapaṭakā*, mais auteur aussi de maints ouvrages brillants ou solides, tels la *Samarāiccakahā* en prācrit, roman religieux; le *Dharmabindu*, traité de morale ; le *Lokatattvanirṇaya*, un système du monde; le *Ṣaḍdarçanasamuccaya*, compendium des six systèmes (Bouddhisme, Nyāya, Sāṃkhya, Vaiçeṣika, Mīmāṃsā, Cārvāka) ([121]). Plusieurs de ces œuvres étaient assez originales pour créer un « genre », ainsi la dernière servira, au XVe siècle, de modèle à Mādhava, comme la *Samarāiccakahā* fut le prototype d'une *Bhavisattakahā* de Dhaṇavāla. Le même Haribhadra prépara, en outre, par deux ouvrages importants, l'avènement d'un Yoga jaina, auquel l'avenir destinait des développements (*Yogabindu*, *Yogadṛṣṭisamuccaya*). D'origine brahmanique, ce docteur au savoir très vaste était pour la secte une recrue d'importance; mais venu à la foi Jaina pour des raisons spéculatives, il introduit dans l'école une sérénité intellectuelle qui contraste avec la conviction des Jainas antérieurs. A cet égard il appartient à la même famille d'esprits qu'un Vācaspatimiçra, son contemporain, dont il partage l'aptitude à pénétrer de façon très objective des systèmes différents. Cette tendance sinon à l'éclectisme, du moins à ne pas s'enfermer exclusievment dans un système, mais à en approfondir plusieurs, se manifeste encore par la tendance qu'éprouvent les Jainas de ce temps, à transposer en sanscrit leur canon et à rédiger désormais en cette langue savante, mais commune à tous, leurs commentaires : à ce prix la secte pouvait bénéficier de toute la culture indienne et d'autre part faire valoir,

elle aussi, son point de vue propre parmi tous les darçanas en concurrence. Une partie de l'œuvre de Haribhadra s'y consacre, comme du travail de son contemporain Çīlaṅka, commentateur de l'*Acārāṅga* et du *Sūtrakṛtaṅga*. Enfin un disciple de Haribhadra, Siddharṣi, présente en 906 la morale et la métaphysique sous forme de récit allégorique comparable à certains ouvrages de notre Moyen Age, l'*Upamitibhavaprapañca Kathā*.

Le xe siècle ne donna naissance qu'à des talents de second ordre ; Dhanapāla et son frère qui le convertit, Çobhana, introduisent le maniérisme celui-ci dans la métrique, celui-là dans le style; Abhayadeva, au xie siècle, n'est guère qu'un commentateur. Mais au xiie apparaît un des plus grands noms du Jainisme, Hemacandra (1089-1173). Ce moine qui capta au bénéfice de ses coreligionnaires les faveurs d'un souverain du Gujerat, fut un polygraphe de grande fécondité. Outre un *Rāmacarita* déjà mentionné, il composa des hagiographies légendaires du Jina (*Mahāvīracaritra*, *Triçaṣtiçalākāpuruṣacarita*, X), des vieux maîtres appartenant soit à la secte, soit au bagage commun de l'hindouisme — Cakravartins, Vāsudevas, Baladevas, Viṣṇudviṣas; même une sorte d'histoire des premiers Jainas (*Pariçiṣṭaparvan* = *Sthavirāvalicarita*, append. de l'ouv. précédent). Son hymne au Jina, *Vītarāgastuti*, renferme un exposé du système assez pénétrant pour avoir suscité, un siècle plus tard, un commentaire du logicien Malliṣena, la *Syādvādamañjarī* (1292). Son *Yogaçāstra* parachève le Yoga Jaina, qu'avait fondé naguère le seul docteur digne, dans la secte, d'être mis en parallèle avec Hemacandra, Haribhadra. Prabhācandra publia, vers 1250, une biographie d'Hemacandra.

Les communautés du Sud connurent la persécution de souverains çivaïtes, vers le milieu du viie siècle; celles du Nord furent ravagées par l'invasion musulmane. Au xve

siècle Guṇaratna, Jinakīrti ne furent que des commentateurs.

B. Digambaras. — La secte adverse ne saurait s'honorer d'illustrations comparables à Haribhadra et Hemacandra; dans son hostilité contre le canon çvetāmbara perce l'animosité d'une école moins intellectuelle envers une école plus spéculative. Dès leur plus lointaine origine, les Digambaras mettaient leur confiance dans la valeur intrinsèque de l'ascèse plus énergiquement, plus exclusivement que les Çvetāmbaras; leur isolement — tout relatif d'ailleurs — dans les contrées méridionales les séparait davantage des centres intellectuels de l'Inde. Ils se vantaient d'avoir eu des livres, mais reconnaissaient les avoir perdus et ne cherchaient guère à les remplacer; peut-être leur fidélité à des traditions primitives invérifiables puisque disparues, servait-elle de couvert à quelque indifférence dogmatique. Aux VIe et VIIe siècles la secte, qui vit surtout au Mysore et dans le sud du pays marāṭhe, jouit de la protection des rois Calukya.

Du V au Xe siècle sont composés différents ouvrages qui alimenteront la réflexion ultérieure. Kuṇḍakuṇḍa, dès avant le VIIe siècle, enseigne, en prācrit dans le *Pavayanasāra* la dogmatique, en sanscrit dans le *Niyamasāra* la discipline de la secte; il professe une physique fondée sur cinq principes (*Pañcāstikāya*). Samantabhadra, au début du VIIe siècle, commente le *Tattvārthādhigamasūtra* (*Gandhahastimahābhāṣya*) et dans l'introduction à cette glose (*Āptamīmāṃsā* [122]), expose déjà la doctrine du syādvāda que devaient développer, dans leurs œuvres logiques, Haribhadra et Malliṣena. Prabhācandra qui, comme naguère les parents du Jina, pratiqua le suicide par inanition, composa des écrits logiques témoignant de la connaissance de Dharmakīrti (*Nyāyakumudacandrodaya, Prameyakamalamārtaṇḍa*).

Au xe siècle, la littérature digambara ([123]) paraît pour une grande part en langage du pays de Kanara. Amṛtacandra, qui commente divers ouvrages de Kuṇḍakuṇḍa, condense les sūtras d'Umāsvāti dans le *Tattvārthasāra* et enseigne les moyens de réaliser la pure spiritualité dans son *Puruṣārthasiddhyupāya*. Nemicandra composa un *Dravyasaṃgraha* et un *Trilokasāra* qui resteront classiques. Sakalakīrti au xve siècle, Çubhacandra au xvie siècle donnèrent encore, conformément à la tradition jaina, des biographies de personnages révérés par la secte, des hymnes laudatifs. Ainsi se poursuit jusqu'aux temps modernes une vie religieuse qui ne semble pas menacée d'extinction, puisque de nos jours encore le Jainisme a ses ācāryas et des sādhus — tel ce Vijayadharmasūri qui, par son désintéressement, sa charité, sa science, a gagné le nirvāṇa le 5 septembre 1922 ([124]).

* * *

Comparée à celle du Bouddhisme, la fortune historique du Jainisme est médiocre. Peut-être la secte doit-elle à cette médiocrité sa persistance; elle lui doit surtout une adhésion exceptionnellement stricte à des idées, à des mœurs archaïques. A peine signalerait-on quelques modifications du dogme, à l'intérieur de cette tradition qui s'étend d'Umāsvāti à nos jours. Sous l'influence concordante de l'ādibuddha des Bouddhistes et de l'Ātman védāntique, une sorte d'arrière-fond théologique ou ontologique faillit s'introduire dans la doctrine, entre les viie et xe siècles. Mais la tradition y répugnait: la secte ne vénéra jamais aucune divinité, du moins à l'égal des Tīrthaṃkaras; elle demeura donc plus fidèle à se principes que le Bouddhisme. Le Jaina qui emploie le plus de termes védāntiques, Çrīyogīndra, n'a précisément écrit son *Paramātma-prakāça* que pour réfuter le théisme. La soudure établie entre le Jainisme et le Yoga par Haribhadra et Hema-

candra doit sa solidité à une communauté de postulats, surtout à une commune confiance en la valeur de l'ascétisme. Pourtant cette soudure reste accidentelle : il est certes remarquable qu'elle ait été préconisée par les deux hommes supérieurs du Jainisme médiéval, mais il est caractéristique aussi que ni l'un ni l'autre n'ait réussi à l'introduire dans la doctrine courante.

Le seul biais peut-être sous lequel le Jainisme ait progressé à partir du ve siècle, est son esprit logique. Jamais l'éristique n'a sévi dans le Jainisme comme dans le Bouddhisme; quand le digambara Amitagati, en 1014, fait, dans la *Dharmaparīkṣā*, une apologie de sa foi contre brahmanes et mahayānistes, il recourt moins à des arguments qu'à des paraboles ou légendes : il dénonce par exemple ce scandale théologique, l'immortalité des dieux, ou ce scandale social, l'institution des castes. Est-ce avec des armes de ce genre qu'au XIIe siècle le logicien Devabhadra réduisit à quia le digambara Kumudracandra dans un tournoi oratoire sur la question du salut des femmes ? Toujours est-il qu'en aucun temps les Jainas ne furent, comme les Bouddhistes des sept ou huit premiers siècles, des sophistes. Ils possédaient une foi trop simpliste, une doctrine trop peu relativiste pour être voués à la dialectique. S'ils construisirent une logique, c'est contraints par la nécessité de revêtir la même armature qu'assumaient tous les systèmes, de même que s'ils adoptèrent la langue sanscrite, ce fut pour se faire comprendre des docteurs brahmaniques. D'ailleurs la logique par eux conçue est fort singulière.

Une théorie du raisonnement à dix membres paraît fort ancienne, car on la rencontre dans le Daçavaikalikaniryukti, attribué à Bhadrabāhu (vers 300 av. J.-C.), ainsi conçue :

1. Le respect de la vie est la vertu suprême (pratijñā, assertion);

2. Le respect de la vie est la vertu suprême selon les écritures jainas (pratijñā-vibhakti, spécification de l'assertion);

3. Parce que ceux qui respectent la vie sont aimés des dieux et qu'il est méritoire de les honorer (hetu, raison);

4. Ceux qui agissent ainsi sont les seuls qui puissent vivre la plus haute vertu (hetu-vibhakti, spécification de la raison);

5. Mais même en portant atteinte à la vie d'autrui on peut prospérer; et même en méprisant les Ecritures jainas on peut acquérir du mérite : tel est le cas des brahmanes (vipakṣa, contre-partie, objection);

6. Non : ceux qui méprisent les Ecritures jainas ne sauraient être aimés des dieux et mériter d'être honorés (vipakṣ-pratiṣedha, rejet de l'objection) ;

7. Les arhats reçoivent de la nourriture des maîtres de maison, car ils ne cuisent pas leurs aliments, de peur de tuer des insectes (dṛṣṭānta, exemple);

8. Cependant peut-être les péchés des maîtres de maison atteignent-ils les arhats, pour qui sont cuits les aliments ? (āçaṅkā, scrupule);

9. Non : car les arhats arrivent inopinément dans les maisons (où ils mendient) : la cuisson des aliments n'a pas été faite à leur intention (āçaṅkā-pratiṣedha) ;

10. Le respect de la vie est donc la vertu suprême (naigamana, conclusion, résultat).

Il serait aventureux de chercher un rapport entre cette forme de raisonnement et la logique ultérieure de Jainas tels que Siddhasena Divākara (Nyāyāvatāra, 533), Haribhadra (IXe siècle, *Anekāntajayapaṭakā*), Candraprabha (XIe siècle, *Prameyaratnakoça*), Devasūri (XIIe siècle, *Pramāṇanaya-*

tattvālokālaṃkāra), Malliṣena (fin xve siècle, *Syādvādamañjarī*) ([125]). Pourtant cette multiplicité d'aspects sous lssquels apparaît le sujet semble un pressentiment de la doctrine commune à ces logiciens médiévaux, en vertu de laquelle les choses comportent différents points de vue (*naya*) et non pas un seul (*anekānta*). En conséquence deux affirmations contraires peuvent se trouver vraies d'un même objet, selon la face que l'on considère. A vrai dire sept interprétations se laissent concevoir : autant d'hypothèses, de peut-être (*syād*) qui étreignent le donné. Voici ce raisonnement septenaire :

1re hyp. : la chose est (syād asti). Ex. : une rose existe.

2e hyp. : la chose n'est pas. Une rose n'est pas, si ce qui existe est une cloche (syān nāsti).

3e hyp. : la chose est et n'est pas. Une rose est en ceci et n'est pas en cela (syād asti nāsti).

4e hyp. : d'un certain point de vue il est impossible de décrire la chose. Par exemple du point de vue de l'exégèse védique on ne saurait décrire une rose (syādavaktavya).

5e hyp. : la chose est, et on ne peut la décrire. Ceci combine 1 et 4 (syād asti ca avaktavya).

6e hyp. : la chose n'est pas et on ne peut la décrire. Ceci combine 2 et 4 (syād nāsti ca avaktavya).

7e hyp. : la chose est et n'est pas, et on ne peut la décrire. Ceci combine 1, 2 et 4 (syād asti ca nāsti ca avaktavya).

Cette sorte de questionnaire posé à l'objet procède d'une conception foncièrement réaliste, qui attribue à la chose même, non à des biais inhérents à nos attitudes subjectives, les modalités du connu. Dans ce dogmatisme objectiviste, les rela-

tions ont une réalité, mais au lieu d'exprimer des synthèses à priori, comme dans l'idéalisme bouddhique, ou une adaptation de l'esprit aux choses, comme dans l'épistémologie brahmanique, elles existent en fait dans les choses mêmes. Cette logique si particulière rejoint donc, quoique nouvelle, l'antique et naïf réalisme jaina.

HUITIÈME PARTIE

LA PENSÉE HINDOUISTE

(XIe – XIXe siècles)

Nous avons montré, dans notre quatrième partie, quelles transformations subit le Brahmanisme — défini à l'origine par l'héritage de la tradition védique — lorsqu'il dut s'adapter aux cultes populaires. Pour éliminer, plus encore pour absorber le Bouddhisme il dut ne se priver d'aucun concours, et resserrer son union avec les religions sectaires, qui d'ailleurs ne s'étaient guère moins imposées aux Bouddhistes septentrionaux qu'aux brahmanes. Une fois l'hérésie extirpée, l'esprit brahmanique, par le fait même de sa victoire, perdit de sa vigueur et ne se laissa que davantage envahir par l'esprit de secte. Ce syncrétisme est communément désigné sous le nom d'hindouisme ([126]). La réalité ainsi dénommée est bien antérieure à la période relativement moderne qu'il nous reste à parcourir, car le *Mahābhārata* nous apparut la première production de ce nouvel esprit. Mais l'axe du monde indien se trouve dévié quand les compromis entre une caste à privilèges et des religions populaires s'étant à tous égards multipliés, les facteurs brahmaniques ne gardent guère qu'une prééminence nominale. Ce qui prédomine désormais n'est point, comme jadis, une forme intellectuelle ou sociale aisément définissable, mais au contraire une bigarrure, multiplicité infinie de groupes, d'églises, de chapelles, et variété infinie de recettes pour obtenir le salut. Désorienté en face de ce chaos, l'esprit européen voudrait le réduire à quelques types

d'un classement facile. L'Inde certes lui en fournit les éléments, par exemple en discernant Vaiṣṇavas, Çaivas, Çāktas, etc.; mais elle déconcerte aussitôt notre besoin de clarté, en montrant que ces distinctions admirent en fait d'innombrables adaptations réciproques. A peine ces rubriques désignent-elles des données différentes : dans cette exubérance de formes capricieuses, abracadabrantes, aucune définition n'est vraie que si aussitôt on la nie.

Un caractère cependant s'impose à toute cette confusion : caractère religieux. Les philosophies, certes, ne vont pas disparaître, mais elles sont débordées par la marée montante d'aspirations auxquelles ne saurait donner satisfaction la sereine connaissance : une révolte d'égalitarisme, qui revendique l'absolu pour tous, immédiatement et au prix le plus bas, sans qu'il faille l'acheter par de la spéculation désintéressée, longuement poursuivie par une élite intellectuelle; un appétit déchaîné pour le divin, qui doit satisfaire tous les besoins humains, vils ou nobles; une impérieuse prétention de posséder la nature entière par l'infaillible usage de rites, non plus compliqués et dispendieux comme ceux du culte védique, mais à la portée de quiconque et à l'efficacité directe. Les éléments conceptuels de la religion cèdent le pas aux facteurs magiques : dès lors les plus idéalisés retombent au rang des plus grossiers; de la pensée naguère théorétique à l'utilitarisme brutal de la religion mise au service de fins concrètes, une osmose s'établit, qui a pour résultat, aux époques les moins primitives, un retour à de la superstition, à du fétichisme. Longtemps comprimé ou refoulé dans les bas-fonds, l'élément dravidien prend sa revanche; les générations issues du mélange des castes, loin de cacher leur honte, étalent sans pudeur les compromissions dont elles naquirent. Jamais réalisée, l'unification de l'Inde se prépare non plus par le haut, dans la prééminence d'une caste sacer-

dotale, mais par le bas, dans une communion de pratiques et d'idées qui s'imposent à tous.

Cette trouble mixture est assez complexe pour n'avoir même pas d'homogénéité dans la confusion. Elle admet une foule de degrés: le monothéisme austère des Çaivas régnant dans le Sud; le piétisme dévot des Vaiṣṇavas, conforme à l'émotive sensibilité des peuples du Bengale; l'extravagante fantaisie des légendes, la bizarrerie des cultes çāktas; la vénération du divin sous des formes hétéroclites: comme lumière solaire dans Sūrya; comme puissance vitale dans le phallus, liṅga, ou dans l'organe féminin, yoni. Mais qu'elle se porte à des réalités ou à des symboles, l'imagination religieuse se met au service moins de l'intelligence soucieuse de comprendre, que de la pratique rituelle féconde en résultats immédiats : elle vise à placer le fidèle dans cette relation particulière avec son dieu, qui est l'adoration (pūjā, upāsana). Dans l'ancien brahmanisme tout était sacrifice : désormais tout vaut pour l'adoration, sous son aspect soit extérieur, la liturgie, soit intérieur, la prière et même la pensée. La vie ne se conçoit que comme une perpétuelle ardeur pour la divinité d'élection (iṣṭadevatā) : consommer de la nourriture, réaliser l'accouplement c'est adorer, car les actes accomplis dans une certaine intention, disait la *Gītā*, ont la valeur de rites ([127]). L'aspect le plus nouveau de ce culte se trouve dans le rôle qu'y joue la forme féminine de la divinité; parallèlement, dans l'allure, ou du moins l'apparence érotique de certaines cérémonies. Ceci donna lieu à bien des méprises de la part des occidentaux, qui trop souvent préjugèrent de l'obscénité où n'existait qu'un symbolisme ; autant interpréter par des penchants à l'ivrognerie les offrandes de liqueurs fermentées ! Si les dieux se doublent désormais de déesses; si en face des théismes de Viṣṇu et de Çiva se dresse le culte de l'ogresse Durgā, de la toute-puissante et hideuse Kālī,

si proches des idoles dravidiennes, c'est moins sous l'effet d'un débordement de sensualité que par suite d'une conception récente de l'essence divine. Le sens commun, réaliste, répugne à concevoir un absolu transcendant, extérieur à la nature, contemplateur abstrait (kṣetrajña) d'un monde inexistant. Bien plutôt il le considère comme à la lettre jouissant (bhoktar) de la nature et la fécondant. L'univers ne s'isole pas plus de Dieu que les divines puissances ne se séparent de son essence : il est moins l'effet de sa création que sa force même, çakti. Un culte qui reposait non sur de la gnose, mais sur de l'efficacité rituelle devait se représenter le réel non comme vérité abstraite, mais comme énergie absolue.

De semblables idées, quoique insolites, plongeaient de profondes racines dans le milieu indien. L'exaltation de la conscience individuelle par familiarité avec une conscience supérieure, base de toute dévotion, eut pour prototype l'antique assiduité de l'étudiant brahmanique auprès de son précepteur, le guru. Après ces maîtres qui étaient des dieux, les brahmanes, vint le règne des dieux qui furent des seigneurs (īça, īçvara). L'adoration, upāsana, hérite de la docilité respectueuse avec laquelle l'initié recevait l'enseignement ésotérique, l'upaniṣad. La prétention de commander au monde par le rite dure depuis la préhistoire, qu'elle mette son recours dans le marmottement d'une formule comme celles des Atharvans, mantra, dans une mimique des doigts, mudrā ; ou dans le tracé d'un schéma graphique, yantra. L'efficacité magique des poses corporelles, āsana, conviction des yogins, explique beaucoup de manœuvres mystiques, si bien que l'on peut se demander si le rite de maithuna ne représentait pas une simple application à la sexualité des principes du Yoga, et si le tantrisme ne serait pas un Yoga pratiqué à deux ou à plusieurs, par un couple ou par une secte.

Le but vers lequel convergent religion et philosophie se peut définir non plus, comme naguère, l'obtention de l'absolu, ce qui supposait un idéal tout achevé, auquel tendrait l'effort humain — mais la réalisation de l'absolu. Voilà pourquoi la connaissance ne satisfait plus aux conditions du problème : il ne s'agit plus de reconnaître l'inconditionné, pour se mettre en mesure de le poursuivre; il faut l'effectuer par la vertu du rite, non, comme aux temps reculés du pur Brahmanisme, au prix d'une stricte ponctualité sacrificielle, mais moyennant un effort exercé sur nous-même et par nous-même sur le monde. Le zèle du Tāntrika s'apparente donc à celui des Yogins, puisqu'il tend à une réalisation, *sādhana*. Mais celui des Çaivas ou des Vaiṣṇavas ne s'y apparente pas moins, puisque, selon le programme de la *Gītā*, il veut aboutir à faire que l'homme soit yukta, joint à l'absolu, dans la mesure où il est yukta, joint en lui-même, dans la discipline et la concentration de ses propres énergies. Sur la solution dévote ou piétiste le *Mahābhārata* et d'autre part le *Bodhicaryāvatāra* nous ont donné des clartés. Mais la solution nouvelle, celle des Tāntrikas ou des Çāktas, doit être signalée ([128]).

De même que dorénavant la réalité du monde, fondée en l'absolu, ne fait guère de doute, le corps apparaît moins comme une entrave au salut. Les fonctions qui président à l'entretien, à la propagation de la vie, étant naturelles, n'ont rien de coupable. A quelle distance sommes-nous de la mentalité bouddhique! Le sādhana unit Puruṣa et Prakṛti, le masculin et le féminin, car il ne voit aucune antinomie entre l'esprit et la nature, car il accepte tout de cette dernière, car il y trouve l'instrument nécessaire pour la réalisation de l'esprit. Il prend au Yoga sa méthode, mais il l'applique à satisfaire la jouissance, au lieu de la fustrer. A l'inverse, la jouissance effectue le Yoga, pacifiant l'âme et l'unissant à l'absolu parce qu'elle l'unifie en soi-même. Nous venons de signaler

que cette inspiration est à l'antipode du Bouddhisme; elle rappelle pourtant cette découverte du Mahāyāna, que saṃsāra et nirvāṇa ne font qu'un; car ici s'identifient le Yoga qui libère et le bhoga qui enchaîne ([129]). Cette intuition fondamentale apparaît sous deux formes. Dans les théologies des Vaiṣṇavas ou des Çaivas, c'est la même grâce divine qui crée l'asservissement de la créature et s'incarne ensuite en un avatar pour la sauver: le même pouvoir trompe et éclaire. Dans les rites psycho-physiologiques des Çāktas le corps est un moyen autant qu'un obstacle pour le salut. Cette conception, extérieure aux systèmes classiques de philosophie, mais fort importante pour l'histoire des idées, mérite une mention spéciale.

Elle consiste non à tenir en suspicion, comme dans la plupart des systèmes, la vie spontanée, mais à utiliser les forces vitales pour réaliser la spiritualité. Le paradoxe de cette opération réside en ce qu'elle doit être non un acte, mais une renonciation à l'acte, quoiqu'elle exige la plus rare tension de la volonté; ou encore en ce qu'elle implique le délaissement du corps, bien qu'elle s'accomplisse dans l'organisme et par la mise en œuvre de ses énergies. Le principe spirituel, tenu pour inhérent au corps, est une çakti, la kuṇḍalinī. Selon la métaphore consacrée, elle demeure, dans l'existence normale, enroulée sur elle-même, à la façon d'un serpent, au niveau de notre centre nerveux (cakra) inférieur. Mais l'exercice de l'ascèse la stimule : alors elle se détend et se dresse, pour se hausser aux stades supérieurs. Après l'ādhāra, inférieur aux organes génitaux, les centres superposés sont le svādhiṣṭhāna, immédiatement au-dessus; puis le maṇipura, au niveau du nombril; l'anahata, au niveau du cœur; le viçuddha, au milieu du cou; l'ājñā, entre les sourcils. Cette physiologie situe ainsi une hiérarchie de centres le long du canal médullaire, où peut monter — tel le mercure dans un baromètre, —

la force serpentine. Une semblable ascension ne s'opère qu'au prix d'un effort ardu et tenace, qui fait violence à la nature, car chaque centre, — figurativement chaque « lotus » — doit être « percé » pour être dépassé. Quand chacun des six a été gravi, la kuṇḍalinī, maîtresse du corps qu'elle anime, règne dans le « lotus aux mille pétales » (sahasrāra) que recèle le cerveau et peut, en franchissant certaine fente cranienne, trouver issue vers l'époux des âmes, Çiva. Si originale que paraisse cette physiologie de la délivrance, elle se rattache à plus d'une théorie des Upaniṣads (*Haṃsa*, 3; *Yogaçikha*), et elle transpose en une gradation de centres nerveux la hiérarchie des essences ou des « terres » que les Yogācāras énumeraient entre le point de départ et le terme de l'aspiration religieuse ([130]). Elle définit le Yoga tantrique et montre quel progrès a fait la tendance à des explications d'immanence, puisque c'est l'énergie même de la vie qui réussit à transcender les conditions normales de la vie. Ce cas extrême illustre la portée de la conception du sādhana ou réalisation de l'absolu, moins vigoureusement soulignée, mais présente encore dans les autres formes de l'hindouisme.

La dernière phase des darçanas.

Les darçanas orthodoxes, étant cultivés par la réflexion brahmanique, s'efforcèrent de maintenir leurs traditions pour se garder de la contamination sectaire. Mais sous l'influence de l'ambiance ils subirent des modifications, très inégales selon les systèmes. A cet égard encore l'hindouisme comporte mille degrés. Il est à son maximum dans les pratiques du Tantrisme, à son minimum dans le Sāṃkhya et le Nyāya-Vaiçeṣika classiques. Les pratiques religieuses mises à part,

et pour nous en tenir à son aspect philosophique, c'est dans la spéculation des Vaiṣṇavas et des Çaivas qu'il possède sa forme typique, et c'est à proportion de leur affiliation aux dogmes de ces religions que les penseurs brahmaniques des temps modernes transformèrent leurs traditions anciennes. Pour juger la phase ultérieure des darçanas il faut donc nous référer à la doctrine propre des sectes, de même que pour comprendre, par exemple, en quoi la pensée de l'Europe moderne diffère de ses sources antiques, il importe de les confronter avec les dogmes chrétiens, juifs ou musulmans.

Nous connaissons déjà le traité classique des Vaiṣṇavas : la *Bhagavadgītā*, qui devait être, dès avant son insertion dans le *Mahābhārata*, moyennant des remaniements, un texte consacré de la secte des Bhāgavatas ([131]). Le *Bhāgavata purāṇa*, production ultérieure de la même école (xe siècle), s'éclaire par rapprochement avec d'autres Purāṇas (Viṣṇu, Padma, Brahmavaivarta) et Upaniṣads viṣṇuites. Un autre courant de pensée vaiṣṇava dérive des *Pañcarātra saṃhitās*, collections de la secte des Pāñcarātrins. Cette tradition ne mêle pas au culte de Vāsudeva l'adoration du gopāla Kṛṣṇa; son système philosophique, tel qu'il s'exprime dans l'*Ahirbudhnya Saṃhitā* (IVe siècle ?) diffère de la pensée épique. Il développe la notion de manifestation divine, vyūha, en celle d'une série d'hypostases procédant de la puissance de Viṣṇu, la çakti Lakṣmī. Ces principes : Saṃkarṣaṇa, Pradyumna et Aniruddha paraissaient naguère dans le Mahābhārata (XII, 335-352) comme des équivalents mythiques de la prakṛti, du manas et de l'ahaṃkāra des Sāṃkhyas. La corrélation avec le Sāṃkhya se fait maintenant plus indirecte. Six guṇas ou attributs qui sont, remarquons-le, étrangers à la nature, aprākṛta, appartiennent à l'absolu; ce sont de véritables δυνάμεις comme celles des Judéo-alexandrins : Science (jñāna), Souveraineté (aiçvarya), Puissance (çakti),

Force (bala), Virilité (vīrya), Splendeur (tejas); ils président à la création. Rien de plus étranger au Sāṃkhya que cette chaîne d'émanations par laquelle « procède » Vāsudeva. Le puruṣa suprême (kūṭastha) n'apparaît que corrélatif d'une māyā çakti, œuvre comme lui de Pradyumna, loin que tous deux représentent deux principes également absolus. Par ses révélations, son symbolisme mythologique, ses descentes de Manus, véritable pendant de la chute d'Adam; par sa théorie de l'œuf cosmique, ses éons et même ses anges, la doctrine de l'*Ahirbudhnya* rappelle plutôt la gnose syrienne que les kārikās d'Īçvarakṛṣṇa. Elle prétend fonder tout ensemble, grâce à l'idée d'émanation, l'existence propre de la créature et son origine divine, c'est-à-dire fournir toute possibilité de justification théorique à l'attitude dominante des Vaiṣṇavas, cette foi faite de confiance et d'amour, la bhakti.

Parallèlement aux saṃhitās des Pāñcarātrins s'était développé le système des Pāçupatas, forme première du Çivaïsme. Déjà la *Çvetāçvatara Upaniṣad* identifiait le Brahman à Çiva; l'*Atharvaçiras* voit dans Rudra-Paçupati l'origine et la fin de tout être, les Upaniṣads *Atharvaçikhā*, *Nīlarudra* et *Kaivalya* semblent homogènes à maints passages çivaïtes du *Mahābhārata*. Le *Vāyu purāṇa* (XI à XV) présente un Yoga accommodé aux principes pāçupatas, et fournit la plus ancienne documentation sur la secte pāçupata des Lakulīças, du Gujerat. En une certaine opposition à ces Pāçupatas, assez proches des Pāñcarātrins pour croire à des incarnations de Çiva comparables à celles de Viṣṇu, des Çaivas rédigèrent, peut-être aux abords du IXe siècle, des Ecritures, *Āgamas*, destinées à fonder la religion du Maheçvara, le « grand Seigneur » ([132]). Des partisans de ces textes, originaires du Nord, essaimèrent d'importantes colonies vers le pays tamoul, dans la langue duquel ils rédigèrent de nombreux livres; d'autres fondèrent au Cachemire un second

foyer de Çivaïsme. L'apparition assez tardive des Āgamas concorde avec leur caractère çākta, qui les relie au Tantrisme.

Cette forme d'hindouisme, qu'aucun texte n'a popularisée comme la Gītā répandit la doctrine viṣṇuite, présente un dualisme plus accentué que la religion rivale. Extérieures à Çiva existent les âmes, bétail (*paçu*) du divin berger (*paçupati*): mais aussi la matière, désignée par l'énergique appellation de *mala*, souillure, ordure. Ce dernier principe, oppresseur des âmes, se manifeste dans les atomes (āṇavamala), qui nous entravent; dans les actes (karmamala), qui nous asservissent; dans la fantasmagorie divine (māyāmala), jeu ou « danse » de Çiva, qui, par son prestige, nous fait croire à un monde sensible. Pluralisme et monisme se concilient en ce que c'est le même principe, le Maheçvara, qui trompe et sauve l'humanité. On retrouve là un écho du Trikāya mahāyāniste; il faut surtout y reconnaître la persistance en Çiva du Rudra védique, à la fois destructeur et créateur, funeste et propice (çiva). Le Seigneur permet que les âmes soient enserrées dans ces gangues, la souillure qui l'obscurcit; l'acte; la māyā, en laquelle se résout la créature à chaque dissolution du monde, et de laquelle elle procède à chaque nouvelle création; enfin un quatrième principe qui recouvre, enveloppe, dissimule (*paça*), la rodhaçakti, puissance par laquelle le Seigneur cache l'âme à elle-même. Aussi la délivrance suppose-t-elle que l'absolu dépouille tous ces voiles, se manifeste en une théophanie et par là révèle l'âme à elle-même : idée tout autre que celle qui inspire aux Vaiṣṇavas leurs « descentes » de l'absolu dans le monde. De là vient que Çaṅkara, adepte du culte çivaïte, construit son Védānta en opposition aux théologies viṣṇuites autant qu'aux doctrines bouddhiques : les koças qui dans son système étreignent l'âme individuelle ne sont qu'un doublet des pāças admis par les Pāçupatas. N'empêche que la plupart des

docteurs sectaires ultérieurs, soit viṣṇuites, soit çivaïtes, feront front contre sa doctrine, avec la conviction que son panthéisme ne saurait se concilier avec ce degré de réalisme qu'impose la bhakti. Presque tous les commentateurs des *Brahma sūtras* lui reprocheront son « acosmisme », contre lequel proteste l'essentiel dualisme religieux, présence face à face de l'âme et de Dieu. Cette réprobation d'une philosophie au nom de l'instinct religieux, mais d'une philosophie devenue d'emblée prépondérante par un instinct religieux également vif chez les deux sectes, telle est la clef de l'évolution spéculative indienne postérieure au IXe siècle. Une fois le Bouddhisme mis hors de cause, ce fut pour ainsi dire l'unique problème. Il atteste l'inextricable association, mais aussi la répugnance mutuelle du piétisme sectaire et de la métaphysique issue des Upaniṣads.

L'évolution philosophique du Viṣṇuisme coïncide avec celle de la pensée Védānta. L'évolution du Çivaïsme s'en isole mieux, quoique le Cachemirien Vasugupta ait écrit, vers 850, ses *Çiva sūtras* pour substituer au dualisme des Āgamas une interprétation moniste (advaita) toute proche de celle de Çaṅkara. Les exposés dogmatiques en tamoul abondent, depuis le *Tiru-vācakam* du poète Māṇikka Vācakar (XIe siècle) jusqu'aux traités théologiques d'Umāpati (début XIVe siècle), en passant par le *Çivajñānabodha* du çūdra Meykaṇḍa Deva (XIIIe s.) Au XIVe siècle appartient le commentaire çivaïte des *Brahma sūtras*, le *Çaivabhaṣya* de *Çrīkaṇṭha*, que glosa vers le début du XVIIe siècle la *Çivārkamaṇidīpika* d'Appaya Dīkṣita. La secte des Liṅgāyats, que le XIIe siècle vit naître aux confins du pays marāṭhe et qui a en la langue du Kanara la plupart de ses écritures, se développa en contact avec les Jainas ([133]). Déjà l'authentique Çivaïsme présentait des affinités avec le Jainisme, puisqu'il concevait la souillure comme une perte de lucidité résultant d'une

gangue matérielle, et la libération comme la restitution de l'âme dans sa pureté originelle. La nouvelle communauté calque sur celle des Jainas une organisation monastique exceptionnelle dans le monde sectaire. Son piétisme qui subit l'influence de Rāmānuja offre fort peu de ressemblance avec le sexuatisme tantrique, bien que l'on trouve dans le liṅga (phallus) l'expression de la puissance créatrice.

Nous allons constater une profonde action exercée par ces philosophies religieuses sur les darçanas orthodoxes. En bref, ce sera une invasion générale du théisme. Deux systèmes, le Sāṃkhya et la Mīmāṃsā, résistaient; ils finirent par subir cette contamination.

I. Le Sāṃkhya. — Les dernières productions importantes de l'école sāṃkhya sont : le *Tattvasamāsa*, les *Sāṃkhya sūtras* et leur commentaire par Vijñānabhikṣu ([134]). Le *Tattvasamāsa* et les sūtras paraissent d'époques fort voisines, voire d'un même auteur; celui-là est un résumé de ceux-ci. Les sūtras datent d'avant le XVIe siècle, au début duquel ils furent commentés par Aniruddha; mais d'après 1380, car Mādhava ne les mentionne pas, non plus que le *Tattvasamāsa*, dans son « compendium de tous les systèmes ». — Le Tattvasamāsa introduit dans la doctrine une classification nouvelle des fonctions psycho-physiologiques : modalités de l'intellect (abhibuddhis), principes d'action (karmayonis), souffles vitaux (prāṇas), diversités d'action (karmātmans). Ce penchant à réaliser, à personnifier des abstractions est un trait de basse époque. — Les sūtras se signalent par l'adoption de termes védāntiques : Brahman, jīva, upādhi. Leur tentative, de préciser les conditions de la connaissance, mérite d'être retenue : l'organe interne possède une image de l'objet qui se reflète dans le puruṣa: par réciprocité ce dernier se reflète dans l'organe interne, et de ce double processus qui ne compromet en rien l'« isolement » de l'Esprit, naît la conscience, par la quasi-collaboration d'un puruṣa

impassible et d'une nature active, mais inconsciente. Les sūtras, qui critiquent avec beaucoup d'application les divers darçanas, différencient le Sāṃkhya des doctrines théistes : la transmigration exclut la création par un Dieu, outre que ce Dieu, s'il existait, serait responsable de la misère qui règne dans le monde. Cependant ils déploient de l'ingéniosité pour montrer qu'un Brahman à demi-personnel n'est pas absolument incompatible avec les postulats du système; chaque formation et dissolution du monde résulte sans doute de la loi de l'acte, mais les partisans du Brahman ne pensent pas autrement. Ainsi les *Védas* n'ont point été créés, car ils montrent trop de sagesse pour qu'un esprit non libéré en soit l'auteur, et d'autre part un esprit libéré ne saurait fonder leur existence, puisqu'il serait, à force de perfection, incapable d'agir. Il faut donc admettre que l'impersonnelle loi de l'acte joue exactement le rôle attribué à un créateur : à chaque reformation de l'univers, les *Védas* jaillissent « du Brahman (Vijñānabhikṣu, sur sūt.50), sans l'intervention d'aucune providence. — Vijñānabhikṣu (vers 1550) est un personnage représentatif du syncrétisme. Il admet que les six systèmes orthodoxes ont raison chacun à sa manière; mais, en interprétant le Sāṃkhya dans son *S. pravacana-bhāṣya*, son principal souci est de l'accorder avec le Védānta. A ses yeux, comme pour le vieil auteur de la *Çvetāçvatara Upaniṣad* (IV, 10), surtout comme pour le Védāntin Sadānanda (fin du xve siècle), prakṛti et māyā s'équivalent. Le rapprochement se trouve facilité du fait que Vijñānabhikṣu considère le Védānta comme devant comporter la réalité du monde matériel, et que d'autre part il tient tous les puruṣas pour homogènes, à la façon des ātmans dans l'unique Brahman. Enfin il ne craint pas d'introduire le théisme dans le système. Cet éclectisme, annonçé par celui de l'épopée, marque la fin de l'école Sāṃkhya, fin constatée déjà par le Bhāgavata-purāṇa (I, 3, 10) et confirmée par Vijñānabhikṣu.

II. Mīmāṃsā. — L'école mīmāṃsiste perd de son importance à mesure que deviennent plus envahissants les cultes non védiques; cependant ces derniers ont en commun avec elle la persuasion que le salut s'obtient par les œuvres plus que par la connaissance. Pārthasārathi Miçra (début du XIVe siècle) compose, en s'inspirant de Kumārila, un commentaire sur les sūtras qui deviendra classique, la *Çāstradīpikā*; un *Tantraratna* qui explique les neufs derniers adhyāyas du sūtra; deux ouvrages destinés à gloser Kumārila, le Nyāyaratnākara sur le *Mīmāṃsāçlokavārtika*, la *Nyāya-ratna-mālā* sur le *Tantravārtika*. Cette mālā sera commentée par Rāmānuja (*Nāyakaratna*). Les principales œuvres ultérieures sont le *Jaiminīyanyāyamālāvistara*, de Mādhava (XIVe siècle), lucide exposé des sūtras: le *Vidhirasāyana*, d'Appaya Dīkṣita (XVIe siècle), dirigé contre Kumārila; la *Bhāṭṭadīpikā* et le *Mīmāṃsākaustubha*, de Khaṇḍadeva (XVIIe siècle) ; sans parler de nombreux exposés populaires très lus dans les temps modernes, la plupart très voisins du Nyāya-Vaiçeṣika ([135]). Malgré les principes athées du système, il s'est trouvé un certain Veṅkaṭanātha ou Vedānta Deçika (fin XIVe siècle), pāñcarātrin des Çrī-Vaiṣṇavas, pour prôner une mīmāṃsā théiste (seçvara-mīmāṃsā) et se prétendre en cela d'accord avec Kumārila. Au début du XVIIe siècle, Apadeva (*M. nyāya prakāça*) et Laugākṣī Bhāskara (*Arthasaṃgraha*) déforment la tradition — selon l'esprit, il est vrai, de la *Gītā*, — enjustifiant le sacrifice par l'idée d'être agréable à Dieu.

III. — Nyāya-Vaiçeṣika. — Nous avons déjà constaté l'intrusion du théisme dans le Nyāya et le Vaiçeṣika à partir des docteurs du Xe siècle, Udayana et Çridhara. La fusion des deux darçanas s'accomplit dès le XIe siècle, comme en témoigne le *Saptapadārtha-nirūpana*, de Çivāditya. Cet ouvrage, comme son nom l'indique, est conçu sur le plan des vieux traités vaiçeṣikas, mais à propos de la connaissance

l'auteur expose la logique naiyāyika; de même que la *N. Mañjarī* et la *N. kālikā* de Jayanta Bhaṭṭa (xe siècle), il est connu de Gaṅgeça, l'illustre Naiyāyika de la fin du xiie siècle. La *Tattvacintāmaṇi* de ce dernier marque l'achèvement de la logique brahmanique, comportant quatre pramāṇas et à propos de l'anumāna une doctrine sur l'inférence de l'existence de Dieu. L'exposé, indépendant des sūtras, atteste un effort de systématisation original; il suscita la formation d'une école dite de Navadvīpa (Nuddea) dans le Bengale oriental. Son principal docteur, Vāsudeva Sārvabhauma, auteur d'une *Tattvacintāmaṇīvyākhyā* (fin du xve siècle) eut pour disciples, outre le logicien Raghunātha (*Tattvadīdhiti*, sur l'ouvrage de Gaṅgeça), le fameux réformateur vaiṣṇava, Caitanya.

La tradition syncrétiste du Nyāya-Vaiçeṣika produisit des œuvres dont n'ont pas cessé de se nourrir la spéculation et surtout l'enseignement: la *Tarkabhāṣā* de Keçava Miçra (xiiie siècle), œuvre dont le plan est naiyāyika, mais se charge de données vaiçeṣikas; la *Tarkakaumudī* de Laugākṣī Bhāskara, le Tarkāmṛta de Jagadīça, le *Tarkasaṃgraha* d'Annam Bhaṭṭa, trois auteurs de la première moitié du xviie siècle. La théorie de la connaissance et la technique logique incluses dans ces ouvrages devinrent un patrimoine commun à toutes les écoles modernes. Le meilleur interprète européen de ce syncrétisme, L. Suali, n'a fait que suivre l'exemple de la culture indigène en présentant le contenu de semblables œuvres comme une initiation préjudicielle à la philosophie de l'Inde. Rien de plus faux si l'on y contracte l'habitude de juger de toute la spéculation indienne d'après un éclectisme tardif; rien de plus juste si l'on ne cherche là que l'aboutissement de ce qui, dans le Brahmanisme, ressemble le plus à notre rationalisme et à notre positivisme ([136]).

IV. Yoga. — Les *Yoga sūtras* suscitèrent peu de commentaires importants au cours de la longue période envisagée. Le *Rājamārtaṇḍa*, attribué à Bhoja, roi de Dhārā (XIe siècle), fournit un sommaire sans pénétration; et on ne saurait juger plus favorablement la *Maṇiprabhā* de Rāmānanda Sarasvatī (vers 1600). Le *Yogasārasaṃgraha*, de Vijñānabhikṣu, n'est pas l'œuvre d'un Yogin. Toutefois, si la lignée des disciples de Patañjali se montrait peu féconde, le prestige des anciennes pratiques de yoga ne cessait pas de s'exercer sur les sectes les plus différentes. Nous avons remarqué un Yoga bouddhique, la doctrine des Yogācāras: un Yoga jaina, celui d'Haribhadra et d'Hemacandra; un Yoga hindouiste, le Tantrisme des Çāktas. Les Vaiṣṇavas cultivèrent le Yoga entendu à la façon de la *Gītā*, comme l'union avec Dieu; les Çaivas honorèrent en leur Maheçvara le type même de l'ascète. Le rayonnement du Yoga s'étend donc aussi loin que le milieu indien, dans le temps comme dans l'espace.

Vers le XIIe siècle apparaît une école nouvelle : le Haṭhayoga. Sa première mention est le titre d'un ouvrage imputé à Gorakṣanātha, nom qui désigne peut-être moins un personnage qu'une secte de Yogins çivaïtes dont les communautés se répandirent au Népal et dans le N.-O. La doctrine de cette secte a été popularisée par des œuvres telles que la *Gheraṇḍa* et la *Çiva saṃhitās* ([137]). Elle préconise l'équivalent de samādhi par une ascèse toute physique, par un usage des postures (āsana), par une gymnastique respiratoire (prāṇāyāma) qui ramènent le Yoga à ses plus lointaines origines. L'aspect intellectualiste donné à ces exercices archaïques par Patañjali se distingue désormais du Haṭhayoga sous le nom de Rājayoga, — distinction qui a sa source dans la *Yogatattva-Upaniṣad*.

V. Védānta. — En raison de la solidarité qu'il a contractée avec les religions sectaires, le Védānta prend, au cours

des temps modernes, la prépondérance. Les autres darçanas ou périclitent, ou deviennent l'occupation de spécialistes, soit spéculatifs, comme les logiciens naiyāyikas, soit disciplinaires com e les Yogins; la recherche théorique, dep is que s'est tu le Bouddhisme, est l'apanage des brahmanes Védāntins, brahmanes qui n'ont sauvé leurs privilèges intellectuels et sociaux qu'au prix de l'identification de l'Ātman avec Viṣṇu et Çiva. Nous avons déjà mentionné plusieurs commentaires des *Brahma sūtras* dont l'origine était çivaïte, — et parmi eux le plus fameux, celui de Çaṅkara. Il nous reste à retracer l'histoire du Védānta viṣṇuite, qui re ferme les noms les plus glorieux des dix derniers siècles.

Le point de départ de cette philosophie religieuse se trouve en pays tamoul, où du VIIe au Xe siècle, avaient vécu plusieurs générations de mystiques, à la fois poètes et chanteurs, qui se procuraient l'extase en improvisant des effusions d'adoration pour les divinités dont ils contemplaient l'image. Douze reçurent le titre d'Āḷvārs. Leurs chants furent adoptés pour les offices et la dévotion populaire s'accrut ; ce fut l'œuvre de Nāthamuni, vers la fin du XIe siècle ; il composa de la sorte un recuil de 4000 hymnes, *Nālāyira Prabandham*, et le foyer de ce culte fut désormais le temple de Çrīraṅgam à Trichinopoli. Le petit-fils de Nāthamuni, Yāmuna fonda en cette secte une tradition philosophique dérivée par lui-même de la *Gītā* (*Gītārthasaṃgraha*) et corroborée par les traités viṣṇuites (*Āgamaprāmāṇya*); sa portée est une hostilité déclarée à l'enseignement de Çaṅkara, et une ardente revendication de la réalité de l'âme humaine (*Siddhitraya*). Ce monisme modifié (*viçiṣṭādvaita*) va trouver son plus puissant interprète en Rāmānuja (1050 ?-1137) ([138]).

Lui-mê e était élève d'un çaṅkarien de Conjiveram, Yādava Prakāça, mais il participait à la réaction contre le pur monisme, réaction si générale qu'un Védāntin même non sectaire et adversaire décidé des Pāñcarātrins, Bhāskara,

opposait à l'advaita un système à la fois de « distinction et de non distinction » (bhedābheda), so tenant que l'âme est à la fois Dieu et autre que Dieu (*Bhāskarabhāṣya*, vers 900). Rāmānuja, désigné, très jeune encore, comme successeur de Yāmuna, prit pour base outre les Upaniṣads et Bādarāyaṇa, la *Gītā* et les *Pāñcarātra Saṃhitās*. Ses œuvres authentiques sont : le *Vedāntasaṃgraha*; un *Vedāntasāra*; surtout un commentaire sur les sūtras, le Çrībhāṣya ; un autre sur la *Gītā*, *Gītābhāṣya*. Il s'attaque aux illusionnistes (māyāvādins), c'est-à-dire à Çaṅkara et autres « Bouddhistes déguisés »; et à deux écoles qui expliquent par des upādhis (adjonctions déterminantes) l'existence des choses matérielles, soit que le Brahman s'en trouve affecté (Bhāskara), soit qu'il s'en tro ve à la fois affecté et non affecté (Yādavaprakāça). Il affirme que ni les choses matérielles, ni les âmes ne sont essentiellement (svābhāvika) le Brahman, mais qu'elles constituent le corps dont le Brahman est l'âme ou le «surveillant interne» (antaryāmin). Ainsi peuvent-elles lui être extérieures, sans subsister à part. Une semblable interprétation concorde mieux que celle de Çaṅkara avec les Upaniṣads et les Sūtras Pourtant le système de Rāmānuja présente un caractère insolite, comme conciliation du Védānta avec les cultes populaires Avant la création du monde, le corps de l'ātman universel n'existe que sous forme subtile, comme prakṛti ; il évolue de l'œuf cosmique par les stades successifs qu'admettait le Sāṃkhya, sous l'action d'Īçvara qui peut être envisagé soit comme suprême (Para, Nārāyaṇa) soit comme vyūha en Vāsudeva, Saṃkarṣaṇa Pradyumna et Aniruddha; soit comme vibhava en dix avatāras, etc. L'absolu est cause à la fois matérielle et efficiente ; les âmes individuelles en participent, sauf qu'elles n'ont pas sur les choses ce pouvoir d'agir et de contrôler que lui seul possède, et que, d'autre part, au lieu de détenir comme lui l'omniprésence, elles ont la dimension atomique. Leur ignorance les associe à la ma-

tière; leur lucidité les ramène au premier principe, grâce à la dévotion, conscience immédiate de soi en Dieu. Karman n'importe pas moins que jñāna; à cet égard encore le Védānta de Rāmānuja demeure, selon la tradition primitive, une Mīmāṃsā qui précise un ritualisme intellectuel, autant qu'il devient une méthode de Bhakti.

Contemporains de Rāmānuja, mais plus jeune, Nimbārka (+ 1162) était un brahmane du pays telugu, mais qui vécut et propagea ses disciples à Mathurā. Ses œuvres sont le *Védānta-parijāta-saurabha*, commentaire des *Brahma sūtras*, et la *Daçaçlokī* : le *Vedāntakaustubha* de Çrīnivāsa (XIIIe siècle) procède de son enseignement ([139]). Nimbārka trouve l'absolu en Kṛṣṇa et sa çakti, Rādhā, l'une de ses gopīs favorites selon le *Bhāgavata purāṇa*. Encore moins moniste que Rāmānuja, il adhère au bhedābheda ; à ses yeux le pluralisme est aussi vrai que le monisme (dvaitādvaita). L'âme individuelle et le Seigneur sont pure connaissance, douée de moi; leur distinction vient de ce que la première est de dimension atomique, et dépendante, même une fois délivrée, car Dieu ne cesse point d'être son « gouverneur » (niyantṛ). La relation du fini à l'infini apparaît ainsi — comme chez Schleiermacher — un sentiment de dépendance. La bhakti ne s'acquiert qu'au prix d'une « soumission » sans réserve, *prapatti* ([140]). Etre *prapanna*, c'est se trouver « arrivé à », « pourvu de » l'appui que gagne notre nature en son divin maître; on y parvient par la décision unique prise une fois pour toutes, de s'en remettre à Bhagavant : cette pensée ininterrompue, continue comme la splendeur d'un rayon ou la fluidité de l'huile, persiste jusqu'à total épuisement du karman. Nous reconnaissons là et le « vœu » brahmanique (vrata), origine de la vocation religieuse, et le saṃvara jaina, par lequel s'achève l'effet des actes antérieurs; une attente, donc un état dans le temps,

mais où le temps ne compte plus, puisque l'abandon définitif est consommé. Alors seulement Dieu nous gratifie de sa grâce, qui nous octroie bhakti. Ce dernier concept, vidé de son élément de foi, ne retient que son aspect amour. Il y a là une réalisation (sākṣātkāra) de l'absolu, transposition piétiste du sādhana tantrique.

Ce piétisme aboutit, chez des sectes méridionales du XIIIe siècle, à un quiétisme complet, où prapatti l'emporte sur bhakti. Les Tenkalai ([141]) conçoivent le salut comme opéré exclusivement par Dieu : d'où la bhakti « à la façon du chat » (mārjārī), car la chatte sauve ses petits d'un danger en les emportant inertes; nous avons besoin que Dieu opère en nous, même pour nous vouer à lui. Les Vadakalai du Nord réagirent contre cette notion fataliste de la grâce en soutenant qu'il faut s'aider pour que Dieu nous aide, à la façon du jeune singe (markaṭa), que la guenon n'arrache au péril que s'il s'accroche à elle. Maintes doctrines européennes relatives aux conditions de la grâce entreraient en parallèle avec les thèses de cette théologie.

La tradition des grands commentateurs védāntiques se se poursuit au XIIIe siècle par Madhva ou Ānandatīrtha et au début du XVIe siècle par Vallabha ([142]). Le premier est originaire du Kanara méridional, le second du pays telugu, mais vécut à Mathurā, ainsi que Nimbārka ; il s'apparentait à la secte méridionale de Viṣṇusvāmin. Le premier écrivit un *sūtra-bhāṣya* et des commentaires dualistes sur dix Upaniṣads ; le second un *anubhāṣya* et un précis de sa propre doctrine, sous ce titre : *Tattvadīpanibandha*. Tous deux poursuivirent le même prêche de la bhakti, la même croisade contre la māyā çaṅkarienne : mais Madhva au nom d'un dualisme (dvaita), Vallabha au nom d'un pur monisme (çuddhādvaita). Les deux thèses les plus outrancières surgissent ainsi au terme d'une longue évolution dogmatique ;

Madhva extériorise radicalement au créateur les âmes individuelles et dérive les choses d'une prakṛti éternellement distincte de Dieu, qui est cause efficiente, mais non matérielle; la délivrance même n'identifie pas l'âme au Seigneur, Hari. Vallabha intériorise radicalement à l'absolu âmes et choses, qui lui sont inhérentes sans médiation d'aucune māyā: ainsi le jīva, de dimension atomique, est un fragment de la Divinité; c'est par son intelligence (caitanya) qu'il se rend coextensif au corps; — intelligence dont la privation définit la corporéité. Cette doctrine de création par fulguration de l'essence divine rejoint presque cette thèse de Leibnitz, que la matière n'est que « mens momentanea », sans le degré de durée consciente qui permet la connaissance. Le monde ne peut être illusoire, étant l'absolu : sarvaṃ khalu idam brahmā. Le salut se détermine par la connaissance, se réalise par la discipline et la piété, s'achève en amour pour Hari.

Toutes les attitudes concevables quant au rapport entre le fidèle et son Dieu, entre le fini et l'infini, ont ainsi suscité tant des dogmes que des modalités d'ascèse. Chacune de ces philosophies s'adaptant aux religions populaires dont l'inspiration les anime, suscita de multiples sectes présentant souvent un caractère local. Ainsi, en pays marāṭhe, le culte d'un dieu de Paṇḍharpur, Viṭhobā ou Viṭṭhal, trouva pour doctrinaires Jñāneçvara (XIIIe siècle), Nāmadeva (XIVe ou XVe siècle), Tukārām (XVIIe siècle), fervents adeptes de la bhakti ([143]). Dans l'école tamoule de Çrīraṅgaṃ, à la suite de Yāmuna, vers 1300, l'influence de Rāmānuja revit en Pillai Lokācārya, dont l'*Arthapañcaka* précise la substance du Viṣṇuisme. Au Bengale Viçvambhara Miçra (1485-1533,) plus connu sous les noms de Caitanya et de Gauraṅga, puise dans le *Bhāgavata Purāṇa* ainsi que dans les influences combinées de Madhva et de Nimbārka, une brûlante dévotion

en Kṛṣṇa et Rādhā ([144]). Lui aussi accorde à l'enivrement du chant, même de la danse le privilège de susciter une ferveur qui non seulement transporte le fidèle au delà de son individualité, mais gagne la foule par contagion (nagarkīrtana). Il remplace le rituel brahmanique par des cérémonies où n'intervient aucune acception de caste; les monastères de la secte se peuplent pour une part d'anciens bouddhistes. Une action au moins égale à la sienne fut exercée par Rāmānanda (xve siècle), propagateur à Bénarès du culte de Rāma qui florissait dans le Sud. Nourri de l'*Agastya Sutīkṣṇa Saṃvāda* et de l'*Adhyātma Rāmāyaṇa* (vers 1300) qui s'y réfère, deux textes ramaïtes d'inspiration moniste, il éprouve toutefois un grand penchant pour le théisme; la même disposition se retrouve chez ses adeptes, Kabīr (1440-1518), son disciple immédiat; Tulsi Dās (1532-1623); Nābhāji, auteur de la *Bhaktamālā*, recueil de biographies bhāktas, rédigées en hindī occidental (fin xvie siècle). Tulsi Dās, par son « Lac des gestes de Rāma » (1584) et son enseignement tant à Ayodhyā qu'à Bénarès, fit plus que quiconque pour répandre la foi théiste ([145]). A leur suite, réformateurs ou poètes de l'Inde contemporaine — tel un Rabindranath Tagore — ont réagi contre Çaṅkara par attrait du théisme, mais n'ont pu rompre avec les éléments de panthéisme qui datent de si loin dans la tradition indienne. Cette ambiguïté doctrinale, résultant d'un long passé, a sauvegardé l'originalité d'une pensée que les influences occidentales, à l'époque moderne, auraient dirigée vers le seul théisme.

Etouffé sous cette exubérance de religiosité, le Védānta purement spéculatif ne fut cultivé que par l'élite intellectuelle de l'Inde moderne, mais il ne se développa point. Les esprits qui distinguaient philosophie et religion se trouvaient poussés vers l'interprétation çaṅkarienne, non pas comme plus fidèle aux Upaniṣads, mais comme moins engagée que

toute autre dans le théisme populaire. L'esprit brahmanique ayant toujours, en son fond, éprouvé de l'antipathie pour la théologie personnaliste, malgré toutes les concessions qu'il ne cessait de lui faire, érigea en ésotérisme suprême les thèses de Çaṅkara. D'où ce paradoxe, que presque toute la spéculation postérieure au xe siècle honnit ce docteur, et que néanmoins son prestige règne sans contrepoids sur la mentalité brahmanique. L'orthodoxie çaṅkarienne représente un classicisme de caste, comparable au culte de Confucius chez les lettrés chinois à partir de la dynastie Soung; ici les brahmanes furent çaṅkariens afin de protester contre le sectarisme pourtant consacré, de même que là on fut confucéen pour se défendre contre les superstitions populaires du Taoïsme ou les dogmes étrangers des Bouddhistes, pourtant reconnus licites. Mais le Védānta çaṅkarien, à proportion même de son abstraction qui le sauvait de toute théologie, se vidait de tout contenu et s'interdisait un développement quelconque; n'admettant que l'absolu ineffable, en face duquel il n'y avait qu'illusion, il comportait aussi peu de progrès que le nihilisme mādhyamika : celui-ci avait coupé court à la pensée bouddhique, celui-là fut le dernier mot de la pensée brahmanique ([146]).

Conclusion. L'influence occidentale: Islam, Europe chrétienne.

L'invasion à main armée fut un accident fréquent, l'infiltration étrangère un fait constant de l'histoire indienne. L'influence iranienne ou persane s'exerça, sous des formes diverses, à tous les âges, ainsi qu'à toute époque les côtes furent visitées par des Occidentaux. Le cataclysme qui secoua l'Asie lors de la soudaine croisade de l'Islām atteignit le

Penjab dès 1001, date du premier raid entrepris par Maḥmūd de Ghaznī; entre 1175 et 1340 s'effectue la conquête de la plus grande partie du monde indien. Irruption bien différente des invasions antérieures : Arabes, Turcs, Mongols rasent les couvents, détruisent les temples, dispersent les sectes, brûlent les livres; au lieu de venir se civiliser dans le milieu hindou, ils y campent pour le rançonner, ils y guerroient au nom d'un fanatisme religieux. L'historien politique peut reconnaître que certains potentats musulmans, surtout les empereurs mongols, montrèrent du libéralisme, respectant les franchises locales, développant l'organisation économique, faisant régner la paix et les avantages d'une administration centralisée; encore faut-il avouer que les principes de ces sages monarques étaient ceux que les théoriciens indigènes avaient ou appliqués, ou prônés. Mais en ce qui concerne la civilisation intellectuelle, Arabes et Turcs n'ont guère apporté que des dévastations, au cours desquelles le Bouddhisme succomba, le Jainisme subit violences ou dispersions, auxquelles l'Hindouisme ne résista que grâce à l'énormité sociale et géographique de la masse indienne, désormais asservie, mais non transformée ([147]).

Le Qorān introduit par les envahisseurs ne régna que superficiellement sur les éléments convertis de force. Le milieu polythéiste et idolâtre repoussait la sèche légalité, le farouche monothéisme de l'Islām. Le zèle iconoclaste des Musulmans, leur aversion pour le système des castes, creusaient un abîme entre les deux mentalités. Pourtant l'extension du théisme hindou à partir du xe siècle restreignait cette opposition; au surplus la plus directe, la plus forte influence musulmane venait de Perse, où l'Islām avait déjà dû s'adapter à la culture aryenne. Aucun type humain ne ressemblait plus au yogin que le ṣūfī, dont l'ascétisme tendait au dépouillement du moi et à l'amour divin; mais en accueil-

lant l'influence du ṣūfisme, l'Inde ne faisait que récupérer l'un de ses idéaux, car la culture persane doit cette attitude psychologique autant à la contagion des mœurs indiennes qu'à l'action du Néoplatonisme. Les nombreux récits persans relatifs à un roi qui se serait fait mendiant, la conviction que le salut s'atteint au terme d'un tarīqa, équivalent du mārga indien, aboutissant au fanā = nirvāṇa (le « grand fanā » = le parinirvāṇa); voilà des traits où se manifeste la Chumaniyya, autrement dit le Bouddhisme. Non seulement donc l'hindouisme était moins éloigné que le brahmanisme des convictions de l'Islām, mais tout un aspect de l'Islām se trouvait déjà hindouisé.

Inversement, les conquérants, peu nombreux, non seulement durent tolérer les cultes qu'ils jugeaient païens, mais s'adaptèrent à leur nouvelle ambiance. Il suffit souvent de muer en saints musulmans les dieux hindous. Par réciprocité Muḥammed peut passer pour un avatāra de Viṣṇu, comme il fut, en d'autres milieux, identifié au Logos ([148]). Un témoignage irrécusable de cette adaptation des Musulmans à l'Inde est l'exemple d'Akbar ([149]), prince de la dynastie de Tamerlan; ce monarque, le plus puissant qu'ait connu le pays, ne se contenta pas d'accueillir Parsis, Hindous, Jainas, pour se mettre en mesure de fonder un rationalisme éclectique, sorte de religion naturelle qui devait être aussi religion impériale; il abjura l'Islām (1582). Moins exceptionnels, et partant plus symptomatiques encore, sont les syncrétismes qui naquirent du contact des deux civilisations. Kabīr (1440-1518), à qui Musulmans et Hindous voueront une égale vénération, se dit l'enfant de Rāma et d'Allāh (LXIX) ([150]). Disciple de Rāmānanda, il trouve dans les doctrines de la distinction et de la non-distinction juxtaposées (bhedābheda) la justification de son ivresse pour l'absolu, non moins immanent que transcendant. « Hindous et Musulmans atteigni-

rent la limite où toutes marques distinctives s'effacent » (II). « La vérité ne peut se trouver ni dans les livres, ni dans les *Védas* » (XVII); « le Purāṇa et le Qorān ne sont que des mots; Kabīr laisse parler l'expérience » (XLII), une expérience mystique en laquelle l'âme s'harmonisant au « jeu » (līlā) divin, s'exalte en l'amour. Nānak, de Lahore (1469-1539), sous la double influence de Kabīr et de Goraksa, fonde la puissante secte des Sikhs ([151]), qui deviendra capable de soutenir des guerres; il dépasse la foi hindoue comme la foi musulmane, non pas comme théoricien abstrait, mais en homme d'action mêlé à de tragiques événements. Echappé au massacre des habitants de Saiyidpur quand Babr envahit le Penjab (1526), il devient esclave, mais les échos de son prêche retentissent si loin qu'il passe pour s'être fait entendre tant à Ceylan qu'en Arabie. Fidèle à sa profession de foi: « il n'y a ni Hindous, ni Musulmans », il refuse, en face de l'empereur, d'adhérer à l'Islām. Panthéisme et théisme se rejoignent dans sa fervente mysticité, qui fait de la māyā une grâce divine. L'antique formule des Upaniṣads prend un accent tout nouveau, présentée non comme orgueilleuse affirmation, mais comme humble prière : « Si telle est ta volonté, ô Seigneur, tu es mien et je suis tien » ([153]).

Nous voici plus près du Christianisme ([153]) que sous aucun autre aspect de la religiosité indienne. Les analystes n'ont pas manqué, qui épièrent dans les épopées, dans les purāṇas, dans les dogmes bouddhiques les traces d'influences chrétiennes. Des figures aussi différentes que celles du Çākyamuni, prince désabusé, fanatique du renoncement, et celle de ce bouvier pillard et voluptueux, Kṛṣṇa, ont pu présenter quelques affinités avec celle de Jésus de Nazareth, car tous trois, réels ou légendaires, furent des Sauveurs. L'homme prédestiné à guider la race entière vers un port de salut, ainsi que l'homme cosmique intermédiaire entre l'absolu en soi

et le pur relatif, voilà des notions autour desquelles, en maintes civilisations, s'élaborèrent des cycles de légendes, sans qu'il paraisse possible de déterminer des emprunts directs. L'histoire de Barlaam et de Josaphat fournit un exemple de ces traditions diffuses, intégrées à diverses littératures. Peut-être ne précisera-t-on jamais l'élément positif que renferme la tradition selon laquelle l'apôtre Thomas aurait évangélisé le royaume de Gondopharès, et mérité la palme du martyre à Mailāpur. Mais que des chrétiens, surtout Nestoriens, aient de bonne heure gagné l'Inde soit par terre, soit par mer, nous n'en saurions douter. Grierson a déployé autant de science que d'ingéniosité à établir qu'il y eut des colonies chrétiennes dans le sud de l'Inde, afin d'imputer à ces étrangers l'importation de ce piétisme, la bhakti. C'est accorder à une influence lointaine et faible d'énormes effets : nous avons reconnu dans la bhakti une tendance aussi ancienne que les cultes de Vāsudeva ou de Nārāyaṇa. L'Inde demeurera trop à l'écart des traditions sémitiques pour subir une action notable de la part du christianisme. Malgré l'installation des Européens, catholiques ou protestants, les conversions furent, somme toute, peu nombreuses, l'élite refusant d'abandonner ses propres idéaux et les peuples de civilisation inférieure se laissant peu gagner par la propagande missionnaire. Les religions européennes ont surtout renforcé chez les intellectuels la persuasion qu'il y avait lieu de dépasser la littéralité des dogmes en un éclectisme analogue à celui dont rêvait Akbar, et que dans la mesure où s'imposent traditions et symboles, celles et ceux de l'Inde sont pour l'Inde les plus convenables.

L'Europe apparaît là-bas non seulement comme le pays d'origine des missionnaires, mais comme celui d'où viennent les exploitants de la richesse publique. Elle est donc considérée avec une méfiante appréhension, quoique

le pays doive sa relative unification à l'empire britannique. Notre science témoigne de son efficacité aux yeux des Hindous et plus d'un parmi eux ferait en Occident figure de savant très estimable. Mais cette science ne cadre guère avec l'ensemble de la mentalité indienne qui reproche très vivement aux occidentaux, Européens ou Américains, de surtout l'utiliser pour fonder la prospérité matérielle et d'oublier le primat des vérités morales ou religieuses. Aussi l'Inde, qui sympathise peu avec le christianisme, mais qui le respecterait en tant que religion, se scandalise-t-elle de notre idolâtrie pour la force et pour l'argent, peu conciliable, juge-t-elle, avec la foi chrétienne. En mainte circonstance les réformateurs modernes, les érudits de la jeune Inde, le prestigieux génie de Tagore firent avec sévérité le procès de l'Occident et, par contraste, ont exalté l'attachement à la culture indigène ainsi que la vocation pour la spiritualité ([154]). Cette anthitèse suscitera-t-elle, comme au Japon, une transformation sinon des idéaux, du moins des méthodes, et réveillera-t-elle une immense civilisation de son sommeil scolastique ? Ce problème de l'avenir et déjà du présent clôt à l'époque actuelle l'histoire de la pensée indienne.

* * *

Une appréciation de cette philosophie ne saurait être donnée qu'en fonction des deux autres filiations spéculatives parfaitement synchroniques : la pensée européenne et la pensée chinoise *. Ainsi verrait-on apparaître les postulats propres à la réflexion dont nous venons de retracer les principales phases. Nous ne signalerons, en guise de conclusion, que le trait domi-

---

* La méthode qui paraît couvenir pour une semblable mise en parallèle et quelques échantillons des résultats auxquels elle pourrait conduire, ont été examinés par nous dans notre *Philosophie comparée,* Paris, Alcan 1923.

nant, celui que la prépondérance intellectuelle de la caste brahmanique imposa aux éléments les plus disparates d'une culture infiniment complexe. C'est l'idée, tout à fait essentielle, que l'effort spéculatif, moral, religieux, nous doit donner, par la suppression des conditions de fait, une sortie hors de la transmigration, autant dire un accès à l'absolu. Du VIe siècle avant J.-C. jusqu'à nos jours, cette obsession hanta la totalité des esprits, pourvu qu'on mette à part quelques matérialistes systématiques, négateurs du saṃsāra. La loi par excellence (dharma) fut de dépasser la loi littérale (dharma) pour fonder, par-delà l'ordre de l'acte (karman), la recherche de la délivrance (mokṣa). Les expédients imaginés ont extrêmement varié, mais se réduisirent à transcender les conditions normales de l'existence. Toujours la théorie du salut fut l'inverse de la théorie de la création. Ainsi devenait possible cette conviction, qui se fait jour dans les différents systèmes philosophiques ou religieux, qu'erreur et vérité se ramènent à deux modalités du même principe, et que la même efficace asservit et libère.

Cette supposition fondamentale explique pourquoi l'Inde a si souvent fait bon marché du donné, des phénomènes. Son mépris de l'histoire vient de là, comme le fait qu'elle n'a pas constitué la science, malgré une force de pensée traditionnelle, collective, sans égale dans l'histoire du monde jusqu'à l'avènement de la science européenne; malgré aussi une réelle aptitude à la positivité. Elle a possédé des géomètres, des algébristes, des médecins, des chimistes, mais qui cherchèrent dans l'empirisme des recettes plutôt que dans la nature des lois. La conviction manquait, que le fait comme tel mérite d'être connu. Nous en trouvons une contre-épreuve très nette dans la singularité de l'esthétique indigène. Nous préjugerions volontiers que le domaine au moins de l'imagination, des sentiments, de l'art doit être celui des

phénomènes. Or, le réel, nous voulons dire le sensible tel qu'il nous est donné, intéresse si peu l'Inde que ses esthéticiens prônent non le culte de la nature, mais une imagination factice, des sentiments artificiels, qui ne rejoignent pour ainsi dire qu'à regret les éléments de l'expérience spontanée. L'abstraction fut la passion des artistes comme des penseurs réflexifs. En toute occurrence le génie hindou n'a pu se contenter de la vie simple et naïve: les fins transcendantes l'ont à ce point détourné des fins immanentes qu'au moment où, dans le Tantrisme, triomphe une conception immanentiste de l'intelligibilité, l'esprit s'assigne pour but, non de se laisser vivre, mais de se créer une vie digne de lui, une existence omnisciente, omnipotente, qu'il maîtrisera parce qu'il en sera l'auteur (sādhana). Trop poignante fut l'angoisse d'une irrémédiable servitude, pour que la suprême aspiration ne fût pas d'obtenir dans l'autonomie l'absolu. Or la nature n'était conçue que comme esclavage: ses lois n'apparaissaient que comme des chaînes. Par contraste l'inconditionné ne fut que l'affranchissement. Intellectualisme et pragmatisme, science et morale se présentent donc avec des valeurs différentes en Europe et dans l'Inde: prendre conscience de ces foncières divergences n'est pas simplement le moyen de pénétrer le sens de la pensée asiatique comme de la nôtre, c'est la condition même de la position critique de tout problème philosophique.

NOTES

Abréviations

A B A W	Abhandlungen der Kön. Bayer. Akad. d. Wissenschaften, München
A G W G	Abhandlungen der Kön. Ges. d. Wissenschaften zu Göttingen.
A K M	Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes — ed. Z D M G.
al	allemand.
an.	anglais.
B B	Bibliotheca buddhica, St-Pétersbourg.
B E F E O	Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, Hanoï.
B G	Bhagavad-Gītā.
B I	Bibliotheca Indica, Calcutta.
B S	Brahma sūtras.
B S S	Bombay sanskrit series.
B V S	Bhandarkar, *Vaiṣṇavism, Çaivism.* Strasb. 1913 (Gr. III, 6).
C H I	*Cambridge History of India.* vol. I, *Ancient India,* ed. Rapson, 1922.
D A G P	Deussen, *Allg. Gesch. der Philosophie* 1er Band, Leip., Brockhaus, 1894 (Veda) et 1899 (Upaniṣads).
D V	Deussen, *das System des Vedānta,* Leip. ibid., 3e Aufl. 1920.
DU	Deussen, *Sechzig Upaniṣads des Veda,* ibid. 1921, (3e Aufl.)
D M	Deussen, *Vier philosophische Texte des Mahābhāratam,* ibid.
D G	Dasgupta, *a hist. of Indian Philosophy,* vol. I, Camb. 1922.
ed.	édition.
E R E	Encyclopedia of religion and ethics (Hastings).
F R	Farquhar, *an Outline of the religious literature of India,* Oxford 1920.
G B J	Guérinot, *Bibliographie jaina,* Paris (Guimet).
GhV	Ghate, *le Védānta, étude sur les Brahmasūtras et leurs cinq commentaires.* Thèse Paris. Tours 1918.
G G A	Göttingische Gelehrte Anzeigen.
Gr	Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde. Strasbourg, Trübner.
G S	Garbe, *Sāṃkhya Philosophie* 2e éd. Leipz. 1917.

G S A I	Giornale della società asiatica italiana.
H O S	Harvard Oriental series, Cambridge (Mass.).
Ind. A	Indian Antiquary.
J A	Journal Asiatique, Paris.
J A O S	Journal of the American Oriental Society, New-York.
J A S B	Journal of the Asiatic society of Bengal, Calcutta.
J B R A S	Journal of the Bombay branch of the R A S.
J R A S	Journal of the Royal Asiatic Society, London.
K L A	Keith (A. Berriedale), Indian logic andatomism, Oxford, Clarendon, 1921.
K M	Keith, the Karma-Mīmāṃsā, Oxford, Univ., 1921.
K S	Keith, the Sāṃkhya system, Oxf., Univ., 1921.
M	Māhabhārata.
M S	Mīmāṃsā sūtras.
N	Nanjio (Bunyiu) *a catalogue of the chinese Tripiṭaka*, Oxford, 1883.
N G W G	Nachrichten d. Gesel. der Wiss. zu Göttingen.
N S	Nyāya sūtras.
O B	Oldenberg (H.), *Le Bouddha*; trad. fr. Foucher (A.), 3e éd. f. sur 3e al. Paris, Alcan, 1921.
O L U	Oldenberg, *die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus,* Göttingen, Vandenhœck, 1915.
O V	Oldenberg, *die Religion des Veda*, Berlin, Hertz 1894; trad. fr. Henry, 1903.
O W B	Oldenberg, *die Weltanschauung der Brāhmaṇa. Texte*, Götting., Vandenhœck, 1919.
O H I	*Oxford History of India*, by Vincent A. Smith, Oxford, Clarendon, 1919.
P T S	Pali Text society, London 1882.
R H R	Revue de l'Histoire des religions, Paris, Leroux.
S A B	Sitzungsberichte der kön. preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin.
S B E	Sacred books of the East, Oxford.
S B H	Sacred books of the Hindus-Allahabad, Pāṇini office.
S I	Suali (L.) *Introduzione allo studio della filosofia indiana.* Pavia, Mattei, 1913.
S S	Sāṃkhya sūtra.
Sa Se	Sanskrit series.
St	Stcherbatsky (Th.) *L'Epistémologie et la logique chez les Bouddhistes ultérieurs* (original russe St-Pétesbourg — trad. fr. par Mme I. de Manziarly et P. Masson-Oursel, sous presse dans les annales Guimet Paris ; — t. al. commencée dans Zeitschrift für Buddhismus, mai - juli 1821).

t traduction.

T Tripiṭaka chinois, Tôkyo 1881-1885.

U Upaniṣad (B A U, *Bṛhadāraṇyaka* U; — C U, *Chāndogya* U ; — MU, *Maitri* U ;

V P B L. de la Vallée Poussin. *Bouddhisme*. Paris, Beauchesne 1909.

V P E M L. de la Vallée Poussin. *Bouddhisme, Etudes et matériaux* Ādikarmapradīpa, Bodhicaryāvatāraṭīkā. Lond. Luzac, 1898.

V P N L. de la Vallée Poussin, *The way to nirvāṇa*. Cambridge, 1917.

V S Vaiçeṣika sūtras.

W Winternitz (M.), *Geschichte der indischen Litteratur*, Leipzig, Amelang. I, Brahmanisme, 1909; II, 1, Bouddhisme, 1913; 2 Jainisme, 1920.

W Z K M Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.

Y S Yoga sūtras.

Z D M G Zeitschrift der deutschen Morgenländ. Gesellschaft, Leipzig.

Note préliminaire.

Documentation générale sur l'indianisme.

P. Masson-Oursel, *Bibliographie sommaire de l'indianisme*, Isis, Bruxelles, Weissenbruch, n° 8 (vol. III, 2) autumn 1920, 171-218.

Histoire de l'Inde. C. H. I. (limité jusqu'ici à l'antiquité) ; O H I (manuel scolaire indispensable comme traitant du sujet entier).

R. Grousset, *Histoire de l'Asie*, 2e édition, Paris, Crès 1923 ou 1924.

Histoire de la philosophie indienne. Les ouvrages d'ensemble font défaut.

P. Oltramare, *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, Paris, Guimet I (II à paraître en 1923). (Très recommandable, mais jusqu'ici incomplet.)

F. Belloni-Filippi, *I maggiori sistemi filosofici indiani*. Milano, Sandron. I. dalle origini al Buddhismo. (Lucide, mais très sommaire et incomplet).

D G (Exposé approfondi des principaux systèmes, mais ne fournit point une histoire ; aucune documentation critique ; le tome II n'a pas encore paru).

Deux ouvrages peuvent, d'après leur titres, paraître fournir une initiation à l'histoire de la philosophie indienne. S I est une excellente étude du Nyāya-Vaiçeṣika, mais non un examen, même préjudiciel, de l'ensemble du sujet. Quant à l'ouvrage de R. Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Paris, M. Rivière, 1921, malgré un sens très vif des choses indiennes, il témoigne de partialité contre le Bouddhisme, ainsi que contre les méthodes européennes d'histoire et de critique. — *Philos. of*

Ancient India, de R. GARBE, est un opuscule fait de trois articles (Chicago, 1899). — Une *Indische Philos.*, par O. STRAUSS, a été annoncée en 1922 par la maison Reinhardt, de Munich; nous n'avons pu en prendre connaissance.

St est un remarquable examen de la pensée indienne sous le biais de l'épistémologie, avec le Bouddhisme pour centre.

Deux articles indiquent de façon sommaire mais précise les caractères de la théorie indienne de la connaissance: Freytag, *Über die Erkenntnisth. der Inder*, Viertelj. f. wiss. Philos. u. Soziologie XXIX, 2, 181.

Suali, *Essai sur la th. de la conn. dans la phil. ind.*, Isis, loc. cit., 219-254.

Une *Indian Philosophical Review* existe depuis 1917, rédigée par Widgery (Baroda) et Ranade (Poona) ; mais elle a cessé de paraître en 1922. Sous la même direction, depuis 1920, *Indian Journal of Sociology*.

Histoire des religions indiennes. Le précis le plus recommandable : *Les religions de l'Inde*, par A. BARTH. Encyl. des Sc. rel., 1879; puis à part, notamment dans t. an. *the religions of I.*, (t. J. Wood, Lond. 1882, Trübner) et réédité dans les *Œuvres* de Barth (tome I, 1-25) Paris, Leroux, 1914.

F. R. est un instrument de travail indispensable en raison de son abondante bibliographie de première et seconde main; c'est le premier effort pour retracer, dans sa complexité comme dans son évolution, l'histoire religieuse de l'Inde. Les indications sur l'Hindouisme sont surtout précieuses. On ne fait que situer les systèmes.

L'*Indische Theosophie* de J. S. SPEYER est un bon exposé sommaire.

(1) Āryas. C H I, ch. III ; — CARNOY, *les Indo-Européens*, Bruxelles, 1921 ; — O. SCHRADER, *Aryan religion* E R E, II, 15 ; — HAVELL, *Aryan rule in* I., Lond, 1918.

(2) Dravidiens C H I, ch. II — E R E, V, 1-28. WHITEHEAD, *the village Gods of South I.*, Oxf., 1916 ; — ELMORE, *Dravidian gods in modern Hinduism*, N. Y. 1915, (Nebraska Un.).

(3) J R A S 1909 721 (Jacobi), 1095 (Oldenberg), 1 100 (Keith) ; 1910, 456 (J.), 464 (K); — STEN KONOW, *The aryan gods of the Mitani people*, Publ. of the Indian Institute, Kristiania, 1921.

(4) L'Indo-Européen. BRUGMANN, *vergl. Grammatik d. indo-germ. Sprachen*, 1886-1900 ; — A. MEILLET, *Intr. à l'ét. comp. des lang. indo-europ.*, Paris 1912 ; — indications sommaires dans CARNOY; et MAROUZEAU, *La Linguistique*, Paris, Geuthner, 1921.

(5) Avesta. J. DARMESTETER, *le Zend-Avesta*, Paris 1892-93; — GELDNER, the sacred books of the Parsis, Stuttg. 1885-96; — REICHELT, *Av. Reader*, Strasbourg, Trübner 1911 ; — W. JACKSON, *die Iran. Religion*, Gr. V, 1896-1904 ; — CHARPENTIER, *Kleine Beiträge zur indoiran. Mythol.* Upsala, 1911.

(6) Zoroastre. CHR. BARTHOLOMAE, *Zarathustra's Verspredigten übersetzt.* Strasb. Trübner, 1905 ; — GELDNER, Ency. Brit.

XXIV, 820 ; — OLDENBERG, Deutsche Rund. XIV, 1898 ; — W. JACKSON, *Zoroaster*, N. Y. Columbia, 3e éd., 1919.

(7) OLDENBERG, *Aus Indien und Iran*, Berl. Hertz, 1899, 185 ; — O W B.

(8) Bibl. védique. Genéralités : W, I; — O V ; — Macdonell and Keith, *Vedic Index*, Lond. 1912 (relig. exclue); — Macdonell, *Vedic Mythology*, Gr. 1897 ; — HILLEBRANDT, *Ved. Mythol.*, Breslau 1891-1902; — KEITH, *Ind. Myth.*, Boston 1917; — Pischel u. Geldner, *Ved. Studien*, Stuttg. 1889-1901. Ṛgvéda: t. an. Griffith, Bénarès 1895-6 ; — t. al. Grassmann, Leipz. 1876-7 ; Ludwig, Prag, 1876-88 ; — t. fragm. : S B E, XXXII, XLVI; du 9e liv. : Regnaud, Paris 1900. — Bloomfield, *Relative chronology of the Vedic hymns*, J A O S XXI; *Vedic concordance* H O S, X, 1906; — Bergaigne, *Rel. védique*, Paris 1878-1883. Sāmaveda : t. al. Benfey, Leip. 1848; — t. an. Griffith, Bénarès 1893 ; — CALAND, die Jaiminīya Saṃhitā, Breslau 1907 — Yajurveda ; White Y., t. an. Griffith, Bénarès 1899 ; — Keith, Taittirīya Saṃhitā. H O S, XVIII; XIX.

Atharvaveda : t. an. Whitney and Lanman, H O S, VII et VIII ; — Griffith, Bénarès 1897 ; — frag. Bloomfield S B E, XLII ; — t. f. Henry, Liv. VII-XIII, Par. 1891-6 ; — Weber, Ind. Studien, Liv. I-V, XIV, t. al. ; S A B 1895-6, liv. XVIII ; — Florenz, diss. Götting. 1887, Liv, VI ; Grill, 100 *Lieder des A.*, Stuttg. 1888 (al). — Henry, *Magie dans l'I. antique*, Par. 1904. — Scherman, *Philos. Hymnen*, Strasb. 1887.

Exposé sommaire : L. de la Vallée Poussin, *Védisme*, Par., Bloud. 1909.

(9) Sacrifice. CALAND et HENRY, *l'Agniṣṭoma ;* — Hillebrandt, *Ritual-Litteratur*, Gr. III, 2, 1897 ; — OV ; — S. Lévi, *la doct. du Sacr. dans les Brāhmaṇas*, Par. 1898.

(10) Brahman. OWB ; OLU ; GS 139. La dérivation de la racine brah, resplendir (Henry, *Atharvav.*, liv. X-XII, p. VIII) n'a plus guère de partisans. La dérivation de rac. bṛh, être fort, prendre force, croître est admise et par les philosophes et par la tradition (Rāmānuja cité par Sukhtankar Z DMG). ERE II, 798.

(11) Mythologie védique, op. cit. : Hillebrandt, Macdonell, Keith, Bergaigne (no 8) ; Muir, Original sansk. texts, Lond. 1884, V.

(12) Pensée védique. DAGP ; — Bloomfield, *Rel. Of the Veda*, N. Y., 1908 ; — OV ; OWB.

(13) Littérature brahmanique en tant que rattachée aux Védas :

VÉDAS		ÉCOLES	SAṂHITĀS	BRĀHMAṆAS	ĀRAṆYAKAS	UPANIṢADS	SŪTRAS	
Ṛgveda		Aitareyins	Ṛks.	Aitareya	Aitareya	Aitareya	Āçvalāyana	
		Kauṣītakins		Kauṣ.=Çāṅkhāyana	Kauṣītakī	Kauṣītakī	Çāṅkhāyana	
Sāmav.		Tāṇḍins	Kauthuma-Rāṇāyanīya	Tāṇḍya		Chāndogya	Lāṭyāyana, Drāhyāyana	
		Talavakāras	Jaiminīya	Jaiminīya-Talavakāra		Kena	Jaiminīya	
Yajus	Noir	Kāṭhakas	Kāṭhaka	Kāṭhaka (en partie conservé dans Tait-Āraṇ)		Kaṭha-Kāṭhaka		
		Taittirīyas	Taittirīya	Taittirīya		Taittirīya, Mahānārāyana, Çvetāçvatara	Baudhāyana, Bharadvāja, Āpastamba	Hiraṇyakeçi, Vaikhānasa
		Maitrāyāṇīyas	Maitrayaṇī					
		Kapiṣṭhala-Kaṭhas	Kapiṣṭhala			Maitri	Mānava	
	Blanc	Mādhyandinas	Mādh. Vājasaneyi	Çatapatha	Mādh. Vājasaneyi	Bṛhadāraṇyaka	Kātyāyana	
		Kāṇvas	Kāṇvīya »		Kāṇvīya	Īça		

Brāhmaṇas. Analyses : DU. trad. : Aitareya : t. an. Haug, Bombay 1863 ; Ait. et Kauṣītakī, t. an. Keith, HOS XXV, 1920 ; Çatapatha, t. an. Eggeling SBE XII, XXVI, XLI, XLIII, XLIV. Autres F R 363.

(14) Castes. CHI 234 ; — Jolly, *Recht u. Sitte*, Gr. II, 8 ; — OLU ; — OHI ; 34-42 ; — Shridar V. Ketkar, *history of caste in I* ; Ithaca 1909 ; Shama Shastri, *Evolution of caste*, Madras 1916 ; — E. Senart, *les Castes dans l'I.*, Par. 1886 ; et Oldenberg Z DMG, LI, 267 ; — Bouglé, *Castes*, Par. ; — Notions de jāti et varṇa, Barth, *Œuv.* II, 222-4; 416-8 ; IV, 302, 321.

(15) Sophistique indienne. Dahlmann, *das M. als Epos u. Rechtsbuch* ; — P. Masson-Oursel, R. Mét. et mor. XXIII, 343 et *Philos. comparée*, IIe p., ch. 1 et 2.

(16) Cārvākas. Dahlmann, loc. cit. ; — ERE, VIII, 138 ; 493. — n. 118.

(17) Yoga. B G passim ; cf. index de notre t., sous presse, Paris, Geuthner; P. Masson-Oursel, RHR 1913 ; — Ewing, *Hindu conceptions of the functions of breath*, JAOS XXII, 249 ; - OLU.

(18) Upaniṣads. Leur relation aux Āraṇyakas : n. 13. Liste de 123 U : F R 364 ; — t. an. Max Müller, SBE, XV ; S. C. Vasu SBH, I ; III ; XIV ; Hume, Oxf. 1921 ; Īçā, Avalon, Lond. 1918 ; — t. al. DU ; — t. f. de BAU, Hérold, Par. 1894 ; de 9U par Marcault d'ap. Mead. Par. 1905 (Art Indépendant) ; — t. it. de KU, Belloni-Filippi, Pisa 1905. Leur philos. DU ; DAGP ; — OLU ; — Hillebrandt, *Aus Brāhmaṇas u. U.* Jena 1921 ; — Hume, op. cit. ; — Brofferio, *Fil. delle U.*, Milano, 1911 ; — Regnaud, *Matériaux pour servir à l'h. de la ph. de l'I.*, Par. 1876. — Jacob (n. 131).

(19) Ātman — OLU ; OWB. L'assimilation à Atem, dans la 1re éd. de GS 108, 293, disparaît dans 2e ; t. ch. : T'oung pao, XIII, 412. Le sens primitif est corps, personne ; le sens constant = soi-même (self, sich selbst). ERE II, 195-7, 801.

(20) Sur la déformation du sens des U par le préjugé de Schopenhauer et de Deussen, que leur portée coïncide avec celle du Platonisme et du Kantisme : Sukhtankar, WZKM (XXII, 134).

(21) Saṃsāra, Boyer, JA 1901, 451 ; — VPN, 24 ; — OLU, Wiedertod ; — GS, 232 ; — ERE, W, Death. L'Inde a conçu successivement : 1° la vie comme s'achevant après avoir obtenu sa plénitude (sarvam āyus); 2° la vie comme durant après la mort autant que les offrandes funéraies alimentent le défunt ; 3° le karman comme sacrifice conjurant le remords (punarmṛtyu) ; 4° le karman comme exigence de rétribution imposant une renaissance après chaque mort, idée morale qui rejoignit, une fois le Bouddhisme constitué, la conception des destinées telle que l'expriment BAU

VI 2 et Ch U, V, 3-10. Le S. n'apparaît qu'avec les U (FR 28 et 30). — L. von Schroeder trouve là l'origine des idées de Pythagore: *Pythag. u. die Inder*, Leip. 1884.

(22) Diversité des attitudes spéculatives aux VIIe et VIe siècles avant J.-C. et classement des doctrines en kriyavāda et ak. : le remarquable *über den Stand d. ind. Phil. zur Zeit Mahāvīras u. Buddhas*, par O. Schrader (Diss. Strasb.), Leip. 1902.

(23) Tīrthika, Tīrthaṃkara. Schrader ; — Bimala Charan Law, *Infl. of the 5 hereticalteachers* (Tīrthikas) *on Jainism a. Buddhism* JASB, XV, 1919, 123 ; — Ui, *Vaiçeṣika Phil. according to the Daçapadārthaçāstra*, Lond., RAS, 1917, 18-26. Le mot Tīrthaṃk. fit fortune dans le Jainisme (Jaini cité nº 29).

(24) Nirgranthas et Pārçva. GBJ, XI-XIII ; 25, 364 ; — *Bhagavatī* XV. Compar. entre Nir. et Jainas : *Uttarādhyayanasūt.* XXIII éd. Charpentier, Upsala, 1921-2 ; t. an. Jacobi SBE, XLV, 121-3. La biographie, tardive, de P., est étudiée par Bloomfield, *Life a. Stories of P.*, Baltimore 1919.

(25) Vardhamāna = le Jina = le Mahāvīra. Dates : Jacobi SBE XLV, p. XIII, W II, 2, 289 ; Charpentier Ind. A, XLIII, 118, 125 ; dans CHI, 155. Biogr. : *Kalpasūtra* de Bhadrabāhu, éd. AKM, XII, 1 et Mānik. Chand. Jaini, *Life of Mah.*, Allah. 1908. Jacobi SBE XXII, p. X-XXVII.

(26) Ājīvikas et Gosāla. Hoernle ERE, Aj. ; — B. C. Law cité nº 23, p. 123. Gos. : *Bhagavatī*, XV et app. à t. de *Uvasagadasao* Hoernle BI 1885. cf. n. 31.

(27) Extension du Jainisme : FR 119, 162 ; CHI, 164-8.

(28) Concile de Valabhī, 467 ou 526 : Charpentier, *Utt.* 15-6 ; 513 selon Jacobi et FR 163 ; 467 selon W II, 2, 294. 527 est fourni par tradition çvetāmbara ; 467 par Hemacandra, *Pariçiṣṭaparvan*, Descript. du canon des Çvet. : II, 2, 291-316 ; énumér. FR 399 cf. GBJ.

(29) *Tattvārthādhigama* : éd. Mody BI 1905 ou Bombay 1903-5 ; éd, et com. *Sardārthasiddhi*, Kolhāpur 1903 ; com. *Tattvārtharājavārtika*, Sanāt. Jaina Grantha Mālā, Bénarès 1903 ; — t. al. Jacobi ZDMG, LX, 287-512.

Exposés doctrinaux. Nahar and Ghosh, *Epitome of Jainism*, Calc.; Jhaveri, *First principles of J. phil.*, Lond. 1910 ; — A. Warren, *Jainism*, Madras 1912 ; — Mrs Sinclair Stevenson, *Heart of Jainism*, Oxf. 1915 ; — J. Jaini, *Outlines of J.*, Camb. 1916 [recueil de textes] ; — Guérinot, *la relig. des Djainas*, Par. Geuthner, sous presse. Cf, Jacobi ERE, J. ; Trans. Congr. of. Rel., Oxf. 1908.

(30) Karman. Jacobi ERE, IV, 484 ; — Helmuth von Glasenapp, *die Lehre vom Karman in der Ph. der J., nach den Karmagranthas dargestellt*, Leip. 1915.

(31) Atomisme j. : Jacobi ERE, II, 199 ; — Charpentier, *Leçya theory of the J. and the Ājīvikas*, Göteborg 1910.

(32) Le vocabulaire j. offre souvent un stade archaïque du sens des mots. Le dharma, principe de mouvement, immédiate application à la physique de l'idée morale de loi, fraye la voie à la notion bouddhique de dh. = phénomènes. Le pudgala au sens de matière fait présager le p. bouddhique : l'esprit en tant que résultant de facteurs naturels, comme dans le Sāṃkhya la pensée empirique.

(33) Parsis. Dosabhai Framji Karaka, *Hist. of the Parsis*, Lond, 1884 ; Haug, *Essay son the P.*; 3e éd. Lond. 1884 ; — West, *Pahlavi texts transl.* SBE, V, XVIII, XXIV, XXXVII, XLVII ; — Menant, *les P.*, Par. 1898 et ERE, IX, 640 ; — Dhalla ERE, V, 664; — Gray, ibid. 872 et VIII, 749.

(34) Biographie du Bouddha. — Eléments primitifs, dans le canon pali : Dīgha Nik. XIV; Majjh. Nik. XXVI, XXXVI, LXXXV, C. Le canon sanscrit renferme biog. plus récentes : *Lalitavistara* [éd. Lefmann, Halle, 1892, 1908 ; éd. tibét. Foucaux ; éd. chin. Fang-houang-t'ai-yen-king, de 683] et *Mahāvastu* [éd. Senart, Par. 1882-97. cf. Windisch, abh. d. ph. hist. Kl. d. Kön. sächs. Ges. d. W. XXVII, no XIV, Leip. 1909]. En outre, *Buddhacarita* d'Açvaghoṣa, ouv, du 1er s. ap. J.-C. [éd. Cowell, Oxf. 1893 ; t. an. S B E , 49 ; t. it. Formichi, Bari, 1912. Sur la version chin. : Else Wohlgemut, Diss. Leip. 1916 ; S. Lévi J A 1892, 201]. Le canon chin. renferme une biog. dans chacun des cinq Vinayas : ceux des Mahīçāsakas, des Mūlasarvāstivādins, des Sthaviras, des Dharmaguptas, des Mahāsāṃghikas. Wieger, *Les vies chin. du B.* ; S. Beal, *The romantic legend of Çākya B.*, Lond., 1875 (t. abrégée de *l'Abhiniṣkrāmaṇasūt.* = Fouo-pen-hing-tsi-king). Compar. de ces sources : Ebbe Tuneld, *Rech. sur valeur des trad. boud. palie et non-palie. Deux chap. de la biog. du B.*, Lund. 1915.

Bigaudet. *Vie ou légende de Gaudama, le B. des Birmans*, t. Gauvin, Par. 1878.

Biog. modernes. Outre ouvrages généraux cités infra : Hardy, *der Buddhismus nach älteren pali-Werken dargestellt*, Münster 1890; *B.*, Leip., 1905; — Pischel, *Leben u- Lehre des B.*, Leip. 1906 [succinct, mais précis]; — Beckh, *Buddhismus*, Berl., Göschen 1919. — Surtout O. B. [capital ; repose sur textes palis]. — Alexandra David, *Le modernisme bouddhiste et la doctrine du B.*, Par., Alcan 1911 [seconde main.]

Légende du B. : E. Senart, *Essai sur la lég. du B.* ; Par. 1882 [capital]; S. Beal, loc. cit ; — E. Windisch, *Māra u. B.*, Abh. d. ph. h. Kl. d. K. Sächs. g. d. W., XV, IV, Leip., 1895.

Ouvrages généraux sur le Bouddhisme. — Eug. Burnouf, *Intr. à l'hist. du Bouddhisme indien*, r. 1844 ; réimp. 1876 [œuvre d'ini-

tiateur génial, demeure précieuse]; — Wassilieff, *der Buddhis., seine Dogmen, Gesch. u. Litt.*, t. du russe en al. Schiefner, S.-Péters. 1860 [fragmentaire, mais important pour les écoles septent.]; — Köppen, *die Rel. des B.*, Berl. 1857-59; rééd. 1906; H. Kern, *der Buddhis. u. seine Gesch. in. Indien*, t. al. Jacobi, Leip. 1882-4; t.f. Huet, Guimet 1901 [ouv. d'ensemble capital; résumé dans le suivant]: *Manual of indian Bhddhism*, Strasb. 1896, Gr. III, 8. — W. II, I (index dans 2) [bibliog. et descript. des textes]. — V P. B [remarquable introd. à la pensée b.].

Sources. — Canon pali : P T S. — C. Sanscrit : B B. — C. tibétain : ibid., P. Cordier, *Catal. du fonds tib. de la Bib. Nat.*, 2e part., index du Bstan-Hgyur, Par. 1909 ; L. Feer, *Analyse du Kandjour et du Tandjour*, Lyon, Pitrat 1881 (Guimet). — C. chinois : N; D. Ross, *Alphabetical List of titles, being an Index to B. N's catal.*, Calc. 1910 ; — T ; — Anesaki, *the* 4 *Bud. Āgamas in chinese*, Trans. As. Soc. of Jap. XXXV, 3, 1908. — Sources d'Asie centrale, fragmentaires, mais import. pour l'hist. du canon : Pischel, *Bruchstücke des Sanskritkanons der Buddhisten aus Idyukutsari*, S A B 1904, 807, 1138 ; *die Turfan-Rezensionen des Dhammapada*, ibid. 1908, 968 (cf. W. II, I, 185 n. 1) Dutreuil de Rhins, c.r. Ac. Inscr. 14 mai 1895, 15 avril 1898, S. d'Oldenburg sur ms. Petrovski du Dham., S.-Pét. 1907 ; — A. Stein, *Ancient Khotan*, Oxf. 1907 ; *Ruins of desert Kathay*, Lond. 1912. Cf. Finot et Huber J A. 1913, 465 ; de la Vallée-Poussin J R A S 1913, 843 ; S. Lévi 109. Après Stein, Grünwedel, von Lecoq, Pelliot ont découvert des textes en langues diverses. Lehnann, *Maitreya-samiti, die Nordarische Schilderung*, éd. t. al. Strasb., Trübner 1919 ; Nebenstücke, A K M, XV, 2, Leip. 1920 ; — Pelliot, *fragm. du Suvarṇaprabhāsa en iranien oriental*, Mém. Soc. Ling. Paris, XVIII, 1913-4, 89; *Grottes de Touen Houang*, Par. Geuthner, 1914; — Gauthiot et Pelliot, *sūt. des causes et des effets* en sogdien, ch. et f., ibid ; — v. Le Coq, *Chotscho*, Berl., Reimer 1913.

L'historien tibétain Tāranātha (1608) a puisé à des sources anciennes et fournit une importante documentation. Schiefner, *T. s Gesch. des Bud. in Indien* (t. al.) S.-Péters. 1869.

(35) L'état de nos connaissances ne nous permet de préciser aucune date relative à la confection des parties du canon. C'est au cours des réunions, obligatoires dans la communauté, que pour le maintien de la discipline se fixèrent des traditions sur la casuistique, le dogme, la vie du maître. « Toutes les quinzaines, les religieux errants ou sédentaires devaient se réunir par paroisse, écouter la récitation des Règles fondamentales (Prātimokṣa) et confesser les infractions commises » (S. Lévi, *Saintes Ecri. du B.*, Par. Leroux-Guimet 1909-21). Pischel tient de même le prātim. pour noyau primitif du canon (op. cit. 97). Des compilations

récentes se firent de morceaux anciens. Ainsi, quoique la substance du Vinaya remonte aux tout premiers siècles, sa rédact. sansc. ne fut codifiée qu'au IIIe ou au IVe siècle de notre ère (S. Lévi, T'oung pao, 1907). A fortiori les canons tib. et ch. renferment-ils à foison des œuvres de basse époque, p. ex. des VIe et VIIe siècles. Les édits d'Açoka (n. 65) semblent indiquer que dès le milieu du IIIe siècle av. J.-C. se trouvaient ébauchés les quatre *Nikāyas* (*Dīgha*, *Majjhima*, *Saṃyutta*, *Aṅguttara*) et le *Sutta Nipāta*. Les vers des *Jātakas*, le *Dhammapadā*; — le *Niddesa*, les *Itivuttakas*, la *Patisambhidā*; — les *Çīlas*, le *Pātimokkha*; — le *Sutta Vibhaṅga*; — les *Thera* et *Therīgāthās*, les *Udānas* ne paraissent guère moins anciens. (Rhys Davids, C H I, 197.)

(36) Pendant la seconde moitié du XIXe siècle, le problème des sources bouddhiques s'est débattu entre partisans de l'authenticité du canon pali et partisans de l'authenticité du c. sanscrit. Les premiers, dont le protagoniste fut Oldenberg, admirent la relative intégrité du c. p. conservé à Ceylan ; le fonds s., relativement pauvre, composé surtout par le *Lalitavistara* et le *Mahāvastu*, leur paraît fragmentaire, dérivé, mêlé d'éléments adventices. Les seconds, qui comme Burnouf puisent aux matériaux rapportés du Népal par Hodgson, s'appuient sur des documents septentrionaux ; intéressés par la multiplicité des sectes attestée par les plus anciens témoignages, ils refusent de tenir pour seul primitif le c. p., quoique si complet ; Minayeff est leur principale autorité.. Le XXe siècle a renouvelé la question par de minutieuses critiques de textes, et élargi le débat. Le c. s. s'est immensément accru par la découverte en tib. et en ch. de documents traduits naguère d'originaux s. aujourd'hui perdus, mais que restituent les philologues en possession de méthodes toujours plus sûres. En outre la collection chinoise ne nous a pas conservé un unique c., mais des fragments de plusieurs : ainsi cinq Vinayas. Enfin les découvertes d'Asie Cent. confirment qu'il exista une pluralité de c. aussi développés que le p.. Rien donc ne corrobore l'ancien préjugé d'après lequel un de ces c., par exemple le p., serait plus ancien que les autres. De fortes présomptions permettent d'induire l'existence d'une ou de plusieurs versions dont auraient résulté les textes tant p. que s. et autres encore, sans doute en des idiomes plus anciens ; de fait le Bouddha s'exprimait non en p., non en s., mais en magadhī, langue du pays de Magadha. (Sur la question : le s. fut-il une langue parlée? W. I, 1, 436, n. 3). Cf, Oldenberg, *Buddhistische Stud.* Z D M G, C II, 1898 ; — Minayeff, *Rech. sur le Boud.* 1887, t. f. 1894 (an. Guimet IV) ; — VP. E M ; — S. Lévi, *Saintes Ecrit.*, op. cit.; *Une langue précanonique du Boud.* JA, 1912, II, 511 ; — Tuneld, op. cit.

(37) Conciles. — Même bibliog. Les derniers chap. du *Cullavagga* concernent le 1er conc., mais le *Mahāparinirvāṇasūtra*, un des plus

anciens textes, ne le mentionne pas. L'attribution au président du conc. de Pāṭaliputra, Moggaliputra, du *Kathāvatthu*, dernier livre du T. sous sa forme actuelle, ne prouve pas que le canon était achevé sous Açoka, mais donne à penser qu'alors s'élaborait l'abhidharma, dont la notion est postérieure à la conception des sūtras et du vinaya.

(38) Récits, sentences incorporés au canon : W II, I, 60-134. Légendes communes au Boud. et au Jain.: Charpentier, Stud. zur ind. Erzählungslit. I *Paccekabuddhageschichten*, Upsala 1908; *Suparṇasage*, ibid. 1920. — Jātakas : éd. Fausböll, Lond. 18877-97 ; Rhys Davids, *Bud. Birth stories*, Lond. 1880. — Fables brahmaniques et autres : J. Hertel, *Pañcatantra*, Leip. 1914 ; *Tantrākhyāyika, die älteste Fassung des Pañc.* ibid. 1909 ; — F. Lacôte, *Essai sur Guṇādhya et la Bṛhatkathā*, Par. 1908; *Buddhasvāmin, Bṛhatkathā, Çlokasaṃgraha* I-IX et X-XVII, Par. 1908, 1920. — Sentences morales : Böhtlingk, *Ind. Sprüche*, S.-Pétersb. 1870-3.

(39) Pratītyasamutpadā. Oltramare, *Formule bouddh. des* 12 *causes*, Genève, Georg 1909 (Jubilé univ.) ; — L. de la Vallée Poussin, *Théor. des* 12 *c.*, Gand 1913 (Rec. trav. F. de Phil.); — P. Masson-Oursel, *Essai d'interpr. de la th. boud. des* 12 *conditions*, R H R 1915, 30.

(40) Nirvāṇa. V P B 89-97, 103-1277; V P N ; — Edkins, *the Nir. of the Northern Buddhists* ; — Eklund, *Nir.*, 1896 ; — Valentino, Merc. de Fr., 1919 ; — OLU ; — Heiler, *Bud. Versenkung*, München 1922. Le nirv., conçu primitivement comme simple suppression de la douleur par abolition de l'ignorance, correspond à l'état de jīvanmukta, délivré vivant, admis par le Brahmanisme. Cessant d'agir, on n'amasse plus de karman, et l'effet du karman amoncelé jusqu'alors s'épuise, comme la roue du potier qui tourne encore plusieurs fois avant de s'arrêter, bien que l'on ne l'actionne plus. Le parinirvāṇa est la cessation définitive de la vie, quand le délivré-vivant trépasse : la dissolution de son corps, au lieu de préparer une nouvelle naissance, le libère à jamais. C'est l'équivalent du passage du temps à l'éternité (Pischel, 74). Quand le Bouddhisme se départira de l'agnosticisme, le nirv. se définira relativement non plus à la douleur, à l'ignorance, à l'acte, mais à l'être et au non-être, p. ex. chez les Mādhyamikas ; à la conscience ou non-conscience chez les Vijñānavādins ; — à un paradis transcendant ou à la vie terrestre chez les partisans de la Sukhāvatī, etc.

(41) V P B, 89 « veut » que l'enseignement du Bouddha ait été véritablement un « chemin du milieu » et que devant chacune des antinomies métaphysiques l'interprétation authentique soit le ni oui ni non. Ainsi l'on est hérétique en soutenant que l'âme ne fait qu'un, ou fait deux, avec le corps ; que la sensation ne fait qu'un ou deux avec le sentant ; que l'agent moral ne fait

qu'un ou deux, avec la personne qui sera rétribuée pour les actes accomplis. Telle est, certes, l'attitude du B. dans Saṃy. 11, 20, 23, 61, 76 ; attitude prise pour donner à la communauté un exemple de réserve spéculative. Mais l'auteur du pratītyasamutpāda devait avoir son siège fait dans les débats philosophiques essentiels : ayant découvert que l'individualité repose sur l'ignorance, il savait que le moi n'existe pas comme substance, mais comme phénomène relatif. Des deux antithèses souvent renvoyées dos à dos comme oiseuses — existence ou non-existence du moi — il condamnait la première et approuvait la seconde. Tout au plus pourrait-on dire que le B. se contente de faire la théorie du moi phénoménal, dont il justifie la misère et auquel il montre le salut par une doctrine de relativité, mais qu'il exclut la considération de l'existence ou de la non-existence d'un moi absolu. L'ambiguïté s'explique par la différence entre une prédication exotérique et une réflexion ésotérique. — Sur le chemin du milieu, Vaidya cité n. 74.

(42) Prinsep, Stevenson, E. Thomas, cf. G B J.

(43) Barth, *Œuv.* 1, 131-8 et bulletins jusqu'en 1902 (II, 373) ; aussi IV, 121.

(44) N. 38. Remarquer l'origine sociale similaire du Bouddha et du Mahāvīra, tous deux kṣatriyas. Le M. était par sa mère parent de Bimbisāra, qui régnait à Rājagṛha, capitale du Magadha, et était contemporain du B.

(45) *Majjk-Nik.*, I, 80 ; *Lalita.* V., 319 ; *Buddhacarita* X-XII. Les deux Yogins, maîtres du B., sont Ālāra (= Ārāḍa) Kālāma et Uddaka (Udraka) Rāmaputta. E. Senart, *Bouddhisme et Yoga*, R H R, nov. 1900. — n. 97.

(46) P. ex. B A U et Ch U : devayāna et pitṛyāna, acheminements vers le Brahman (n. 21) ; classements par gradation, comme Ch U, VII = D U 171.

(47) Dharmacakrapravartana. La roue, emblème solaire : Senart, *Lég. du B.*, La roue de la vie ; aspect cyclique du saṃsāra et du pratītyasamutpāda qui en donne la clef : n. 21 et 39 ; Przyluski J A, XVI, 1920, 313. La roue de la loi, emblème de la royauté. Ces différentes conceptions se rejoignent dans la dotion de ces sages et souverains spirituels, les Cakravartins (Senart). P. Masson-Oursel, *Dharma*, J A, XIX, 1922, 269.

(48) En 184 les Çuṅgas occupent le trône des descendants d'Açoka et favorisent la tradition indoue à l'encontre du Bouddhisme. FR 78,83 ; CHI, XXI.

(49) Sectes. Leur caract. populaire : Barth, *Œuv.* I, 142.

(50) Grossières religions dravidiennes : n. 2.

(51) Kṛṣṇa. Ṛṣi védique ; Macdonell-Keith, *Vedic Index*, I, 184. Etudiant brahmanique : Ch U, III, 17, 6 (ibid. 184). Vāsudeva-Kṛṣṇa, dieu des Sātvatas, auquel fait allusion Mégasthène (fin

IVe siècle avant J.-C.) : B V S 9 ; dans M., notamment B G, 14-35. Gopāla-K, 35. — Max Müller, *Rāmakṛṣṇa.*

Rādhā, amante de K., ne figure pas dans le *Harivaṃça, Bhāg. Purāṇa, Viṣṇu P.*, mais dans *Padma P.* et *Brahmavaivarta P.* Caṅkara fera de K. une incarnation du Brahman (*Gītābhāṣ.*, Introd.). — Pāṇini IV, 1, 99 : un gotra nommé Kārṣṇāyana ; on imputa à cette collectivité Vāsudeva (BVS 12). Identifié à Viṣṇu : M. Çāntiparvan 43 ; dans l'Anugītā, à la fois homme et dieu. Muir, *Sansk. Texts* IV, 205. Le gopāla n'apparaît pas avant le début de notre ère. cf. *Hariv.* 5876-8 ; *Vāyu P.* ch. 98, 100-2 ; *Bhāg. P.* II, 7 : destructeur de démons. Sur la prononciation Kuṣṭo = Kṛṣṭo dans le Bengale : BVC, 38 ; sur le rapprochement tenté avec Jésus, Garbe, *Ind. u. das Christent.*, Tübing. 1914, 191-227 et 254.

Rāma. BVS ; FR ; M. Müller. Selon BVS 46 les textes du *Rāmāyaṇa* qui tiennent R. pour incarnation de Viṣṇu sont «spurious or interpolated». *Raghuvaṃça* X : naiss. de R. Il ne fut adoré qu'à partir du XIe siècle ; vers 1300 Ekanātha transpose en hypostases métaphysiques les éléments de la légende de R. (*Adhyātma Rāmāyaṇa*, t. an. L. B. Nāth, SBH 1913. Sur la littér. qui en procède, FR 381).

(52) Vāsudeva révéré vers 140 ou 130 av. J.-C. (inscr. de Besnagar) : BVS, 3 ; OHI, 124 ; Rapson, *Ancient India*, Camb. 1914, 156-7 ; Pāṇini IV, 3, 18 : BVS, 3.

(53) Nārāyaṇa BVS 4-6. Vieux concept brahmanique de Puruṣa-Nār. (Çatap. Br. XII, III, 4, 1 ; XIII, IV, 1, 1), coextensif à la nature (et Taitt. Ār. X, 1, 6). M : Çāntip..

(54) Çiva. Son prototype, Rudra védique : Charpentier WZKM, XXIII, 151 ; — Arbman, R., Upsala 1922 ; — Çvetāç., Kena, Atharvaçiras U. Çiva, le favorable, épithète de R., puis dieu sectaire : volontiers appelé Çaṅkara, le bienfaisant ; dans M (Vanap., Droṇap., Sauptikap., Anuçāsanap.). BVS. Umā son épouse (Kena U ; Durgā dans M. Bhīṣmap.).

(55) Viṣṇu. Védique : de ses trois pas il dépasse l'atteinte des hommes et des oiseaux (Ṛgv. I, 155, 5) ; son siège suprême (paramam padam) est le ciel, I, 22, 20. Son assimilation à Vāsudeva, BVS. Senart, *lég. du B.* Avatāras : BVS.

(56) *Harivaṃça* : t. f. Langlois, Par. 1834 ; an. Dutt, Calc. 1897. Son identification de Viṣṇu avec Çiva : W. I, 1, 386. Leurs noms de Hari et Hara : BVS.

(57) Pāçupatas : BVS ; Schomerus, *Çaiva-siddhānta*, Leip. 1912 ; — FR. Dès le *Ṛgv.* I, 114, 9, Rudra appelé Paçupa, protecteur du bétail. Pāñcarātrins : BVS ; — O. Schrader, *Intr. to the Pāñcarātra and the Ahirbudhniya Saṃhitā*, Adyar 1916. Puruṣa-Nā-

rāyaṇa (n. 53), selon Çat. Br., XIII, VI, 1, 1, a conquis l'empire universel en sacrifiant pendant cinq jours (pāñca-rātra sattra).

(58) Bhakti. BVS. Les textes les plus anciens sont ceux du M. en partic. de BG. L'idée de Ch. appartient surtout aux Vaiṣṇavas, mais aussi aux Çaivas : Murdoch, *Çiva bhakti* ; elle prendra dans la suite une immense importance : n. 140.

(59) Nous devons cette interprétation à l'enseignement de M. S. Lévi.

(60) Purāṇas. W, I, 1, 440-83 ; dans les sectes FR. Pargiter JRAS 1912, 254 ; Fleet, ibid. 1046 ; Keith, ibid. 1914, 740, 1021. — ERE X, 447. Principaux : *Bhāgavata*, t. f. Burnouf, Par. 1840 ; an. Dutt Calc. ; et Kṛṣṇācārya, Mad. 1916 ; — *Agni*, t. an. Dutt, 1903 ; — *Matsya*, t. an. SBH, 1916 ; — *Viṣṇu*, t. an. Wilson, Lond. 1864 ; — notices : Wilson, *Select Works*, ibid, 1861. P. çivaïtes : *Skanda*, *Çiva*, *Liṅga*, *Bhaviṣya*.

(61) Sūtras. n. 13. Le sens propre est fil, ce qui compose la trame d'un système, W I, 229-32 ; CHI, 227.

(62) *Mānavadharmaçāstra* : t. an. Bühler SBE XXV. cf. Jolly, cité n. 14 et Dahlmann cité n. 15.

(63) Hindouisme. Barth, *Œuv.* I, 140-252 ; Monier Williams, *Brāhmanism a. Hindouism* ; — Farquhar, *Crown of H.*, Oxf. 1913 ; — Sir Ch. Eliot, *Hind. a. Buddhism*, Lond. 1921 ; — Helmuth von Glasenapp, *der Hinduismus*, München 1922.

(64) Abhidharma. W II, 1, 134 ; ERE, I, 19 ; — Max Walleser, *d. philos. Grundlage des ält. Buddhismus*, Heidelb. 1904 clôt formation de l'ab. au IIIe siècle av. J.-C.). — n. 83, Takakusu.

(65) Açoka. E. Senart, R. Deux Mondes 1er mars 1889 ; *Inscript. de Piyadasi* ; V. Smith, OHI ; *A.*, 2e éd. Oxf. 1909 ; — CHI, 502-11.

(66) Sectes bouddhiques : VPEM, 52-60 ; Minayeff cité n. 36.

(67) Kaniṣka. Sten Konow SAB 1916, *Indoskythische Beiträge*. Discussions sur la date : bibliog. W II, 1, 202 ; 2, 375.

(68) Mahāyāna. W. II, 1, 230-77 ; — VPB ; VPEM ; — Suzuki, *Mahāyānaçraddhotpāda*, Chicago 1900, t. an. ; — S. Lévi, *Mahāyānasūtrālamkāra* d'Asaṅga, t. f. Par. Champion 1911 ; Suzuki, *Outlines of Mah. Buddhism*, Lond. 1907 ; Mac Govern, *an Intr. to Mah. Buddh.*, Lond. 1922.

(69) Trikāya. L. de la Vallée Poussin, JRAS 1906 ; — P. Masson-Oursel JA mai 1913. [Errata : p. 17, n. : le texte de Nāgārjuna (XXII, 16) renferme en outre rūpakāya et même un pravacanak. ; Nāg. est du IIe siècle, non du IIIe. P. 21 : à syandana et pravṛtti ajouter prapañca, d'apr. texte cité de Nāg., P. 38 : Asaṅga est du IVe siècle. Il semble que chez les Mādhyamikas rūpakāya soit le corps d'illusion, tandis que chez les Yogācāras s'intercale un sambhogak. qui est rūpak. Le pravacanak. dont parle Nāg., ensemble des enseignements, correspond en partie à sambh., en partie à

nirmāṇak, car ce sont les bodhisattvas et les çrāvakas qui ont besoin d'enseignement. Les rūpas du sambh. peuvent être des signes salutaires, et non pas des apparences surtout décevantes comme les rūpas du nirm. Une influence néoplatonicienne est impossible, puisque la théorie s'esquisse largement dès l'œuvre d'Açvaghoṣa, *Mahāyānaçraddhotpāda*, au Ier siècle ; à moins que l'on conteste la date et l'auteur de ce livre : n. 71]. — ERE, IV, Death, par A. Lloyd (Japon) ; — sur le docétisme bouddhique, Anesaki, ERE IV, 835.

(70) Littérature de prajñā pāramitā : W II, 1, 247 ; — M. Walleser, *Praj. Pār.*, Götting. 1914 (t. al. de *l'aṣṭasāhasrikā* et de la *Vajracchedikā*) ; — M. Muller, *Vajrac.*, Oxf, 1881 (t. an.) ; — Schmidt, Mém. Ac. Sc. S.-Pét. VIe sér. IV, 1840 (t. al).

(71) Açvaghoṣa. Sa date dépend de Kaniṣka, son contemporain (n. 67). W. II, 1, 201 ; — Anesaki ERE II, 159 ; JRAS 1914, 747. *Buddhacarita* : Cowell, SBE, XLIX, t. an ; Formichi, Aç, *poeta del Buddh.*, Bari, 1912, t. it. ; sur le B., S. Lévi JA, 1892, XIX, 201 ; Lüders, NGWG 1896. — *Saundarānandakāvya* JASB 1904, 47. — *Çāriputraprakaraṇa*, Lüders SAB 1911, 388. — *Vajrasūcī*, Weber, abh. d. preuss. Ak. W, 1859, 205 ; S. Lévi JA 1908. — *Sūtrālaṃkara*, t. f. Huber, Par. 1908 ; *Mahāyānaçraddhotpāda* ; t. an. Suzuki, *Awakening of the Faith*, Chicago, 1900 ; T. Richard *Aw. of F.*, Shanghaï, Kelly, 1918 (t. an. faite en 1894 ; ne supplante pas la précédente) (éd. chin.). W. II, 1,211 et 243, doute que ce texte soit d'Aç., parce qu'au dire de Takakusu un catalogue ch. ne le lui attribue pas, et parce que les doctrines y exposées seraient celles d'Asaṅga (vijñānavāda) et du *Laṅkāvatāra* (tathatā). Ce doute nous paraît insuffisamment fondé. De même que ces textes de Prajñāpāram. préparent la doctrine de Nagārjuna et des Mādhyamikas, Aç. peut avoir été un précurseur d'Asaṅga et des Vijñānavādins, comme l'admet la tradition.

(72) Tathatā. n. 71. Oltramare (Muséon 25 mai 1915, 22 ; RHR 1916, 171) considère la tath. comme un arrière-fond métaphysique situé au delà du lokottara. Ce dernier serait non le transcendant — auquel cas tath. serait éminemment lokottara, — mais un ultramonde, extérieur à ce monde. Nous n'apercevons aucune raison de prêter ce sens au mot. Nous reconnaissons d'ailleurs que le phénomène (saṃvṛti, l'enveloppe) comporte des degrés chez les Yogācāras, non chez les Mādhyamikas.

(73) Nāgārjuna. Anesaki ERE, IV, 838 ; L. de la Vallée Poussin, ERE, VIII, 235 ; — W. II, 1, 250 ; — surtout Vaidya cité n. 74 *Kār.* et *Akutobhayā* : t. al. Walleser, *Mittlere Lehre des Nag.*, Heidel. 1911. — *Suhṛllekha*, t. an. Wenzel, Journ. PTS (1886).

(74) Āryadeva. Vaidya, *Etudes sur Ā. et son Catuḥçataka*, ch. VIII-XII, thèse Par., Geuthner 1923 (bibliog., biog., étude sur les Mādh.,

restitution du texte sanscrit d'ap. le tib. ; t. f.) ; — *Hastavāla*, t. an. F. W. Thomas et Ui, JRAS 1918, 267.

(75) *Vaipulya sūtras* et 9 *Dharmaparyayas*, W, II, 1, 230 ; FR 275, 396.

(76) Maitreya et Asaṅga. Stcherbatsky, *Litt. yoyācāra d'après Bu-ston*, Muséon 1905, 144 ; St ; — Anesaki ERE, II, 62 ; — S. Lévi, cité n. 68 ; — *Bodhisattvabhūmi* (extrait de *Yogācārabhūmiçāstra* : L. de la V. Poussin ERE II, 745-50 ; — Muséon VI, 38 ; VII, 213 ; — VPEM.

(77) Heiler, *die Buddh. Versenkung*, München 1922, 29 et 44 : met en lumière l'existence dans le Boud. pali de deux théories du dhyāna : celle que nous venons d'indiquer et une autre, calquée sur la distinction de cinq modalités du phénomène « sans forme », arūpa.

(78) La valeur des termes dhyāna, samādhi apparaît par leur étymologie : dh. implique rac. dhī, méditer ; s. rac. dhā, placer, arranger (de même upādhi). La subordination de dh. à s. résulte de M XII, 196, 20 (dhyāna samādhim utpādya). Cf Hopkins JAOS 1901 ; Anesaki et Takakusu, ERE, IV, 702. Selon les auteurs c'est le sambhogakāya ou le dharmak. [n. 69] qui est atteint par s. (samādhik.). Le *Sukhāvatīvyūha* (SBE, XLIX, 5) fait naître les pāramitās de s. La sapience s'obtenant à la limite de la restriction de la pensée, elle équivaut à s., qui est l'arrêt de cette dernière (stitiḥ cetasaḥ). Cf. Asaṅga, t. f. S. Lévi [cité n. 68] 188. Une école de Bouddhistes chin. et jap. (zen) cultivera pour lui-même le dh. L'origine yoga du terme de s. est attestée par l'usage que font de ce terme les VS IX, I, 11-15 et NS IV, 2, 38-50.

(79) A. Foucher, *L'art gréco-bouddhique du Gandhāra*, Par, 1905, 1918 ; *Etudes sur l'iconographie boud. de l'I.*, Par. 1900, 1905 ; *the beginnings of buddhist art*, Par. et Lond. 1918 ; RHR 1894, 319.

(80) Vasubandhu. Péri, *date de V.*, BEFEO, XI, juill. 1911 (capital pour la chronol. philos.). V. idéaliste, après sa conversion [avant : n. 83] : *Viṃçakakārikāprakaraṇa*, Muséon 1912, 53 (t. f. de la Vallée Poussin) ; t. f. du même texte, d'apr. le chin., P. Masson-Oursel, à paraître dans JA. Biogr : t. f. de Paramārtha, par Takakusu, Toung pao V, 1904. Stcherbatsky, *the soul theory of the Buddhists* ; Bul. Ac. Sc. Russie, 1919.

(81) Buddhaghoṣa. ERE II, 885 ; — Bimala Chandra Law, *a note on B's commentaries* JASB, XV, 1919, n° 3 ; — Walleser cité n. 64 ; — *Visuddhimagga* : Warren, Journ. PTS, 1891-3 ; *Budd. in transl.* HOS, 1896 ; t. an. HOS ; — *Atthasalini*, t. an. PTS 1921.

(82) t. an. Shwe Zan Aung, Lond. 1910.

(83) L. de la Vallée Poussin, *Vasubandhu et Yaçomitra*, Lond., Kegan, 1914-8, p. VII. = ch. III de *l'Abhidharmakoça* (t. f.) où s'exprime la doct. de V. avant sa conversion au Mahāyāna (n. 80). S. Lévi, ERE, I, 20. — Takakusu, *on the abhidharma lit. of the Sarvāstivādins*, Journ. PTS 1905.

(84) Cosmologie bouddhique : Kirfel, *Kosmog. der Inder*, Bonn, 1920 ; — *Cosmog. a. cosmol.* ERE, 129-138, 155-160. — Atomisme des Boud. : Handt, *atomis. Grundlage der Vaiçesika Phil.*, Tübing, diss., 1900, 5-17. Contre cet auteur, qui impute aux Boud. l'invention de l'atomisme, Jacobi, ERE II 199 et Stcherb. cité n. 80, 953.

(85) Vaidya, cit. n. 74 ; — Candrakīrti : *Prasannapādā* ERE, VIII, 235; *Mādhyamakāvatāra* ERE II, 745 ; VIII 332 ; t. f. VP. Muséon, VIII ; — Çāntideva : *Ciksāsamuccaya*, t. an. Bendall a. Rouse, Lond. 1922 ; ERE, 405 ; *Bodhicaryāvatāra*, t. an. partielle, Barnett, *Path of Light*, Lond. 1909 ; t. f. V. P. Paris 1907 ; Finot, *Marche à la lumière*, Par. 1920.

(86) St., — Jacobi, *Ind. Logik*, NGWG, 1901 ; — Vidyābhūṣana, *Hist. of the mediaeval school of ind. logic*, Calc. 1909 ; *Infl. of Aristotle...* JRAS 1918.

(87) P. Masson-Oursel, *Philosophie comparée*, Paris, Alcan 1923, IIe part., ch. 2 ; *Etudes de logique comp.*, R. Philos., mai et juil. 1917, fév. 1918.

(88) Contributions de l'érudition japonaise à notre connaissance du Bouddhisme. *Bukkyo dai-jii* (grand diction. du B.), Tokyo, Fusambo 1914, tome 1 (BEFEO, XV, nº 4, 49) ; — Yamada Kôdô, *Zenshū jiten* (Dict. de la secte du dhyāna), Tok., Koyukwan, 1915 (ibid. 50) ; — Ogiwara Unrai, *Bon-Kan taiyaku Bukkhyô jiten* (Dict. boud. sanscrit-chin.), Tok. Heigo Shuppan sha, 1915 (ibid. 51) ; — Oda Tokunô, *Bukkyô dai-jiten* (grand Dict. du B.), Tok,. Okura shote, 1917 (ibid. XVII, nº 6, 20). Le premier de ces dict. est un instrument de travail précieux. — Revues scientifiques jap. : Trans. of the As. Soc. of J., Tokyo ; Reports of the assoc. Concordia, 1913... Tok. — Œuvres sommaires, déjà anciennes : R. Fujishima, *le Bouddhisme jap.*, Par., Maisonneuve 1889 et B. Nanjio, *a short hist. of the* 12 *jap. bud. sects* ; Tok. 1887 (se complètent) ; — S. Sugiura, *Hindu logic as preserved in China and Japan*, Philad. 1900. — Sectes d'Amida et de la Sukhāvatī : Haas, *Amida B. unsere Zuflucht*, Gött. 1910 ; *Principal teachings of the true sect of Pure Land*, Kyôto, Otanniha Hongwanji 1915.

Tantrisme bouddhique : VPEM. — Alice Getty, *the gods of Northern Bud.* Oxf. 1914 ; — Grünwedel, *Mythol. des Bud. im Tibet u. der Mongolei*, Leip. 1900, t. f. Goldschmidt, Par. et Leip. ; *Buddhist. Kunst in Ind.*, 2e éd. 1900.

(89) Jacobi, the dates of the philos. sūtras, JRAS, 1911 ; *zur Frühgesch. d. ind. Phil.*, SAB 1911. — St. Noter l'aveu inséré dans l'art. cité n. 80 : « the chronological argument which Jacobi and myself have drawn from the fact that Buddhist idealism is alluded to in the Nyāya Sūtras must te corrected, since idealistic views emerge in the run of Buddhist philosophy more than once ».

Dates d'Açoka, de Kaniṣka de Vasubandhu : n. 65, 67, 80. — cf. excellentes discussions chronolog. dans Ui (cité n. 23), Vaidya (n. 74), KLA, KM, KS.

(90) KM ; — DG 367-405 ; — GS 153 ; ERE, VIII, 648 ; — MS et bhāṣya, éd., t. an. Jhā SBH, X ; — the aphorisms of the Mīm. phil., sansk. a. engl., Allah. 1851 (que 32 premiers sūt.).

(91) Paranjpe, *le vārtika de Kātyāyana*, Thèse Par. 1922 ; — *Nirukta* de Yāska, éd. Roth, 1852 ; — Pāṇini : Böhtlingk, *P's Grammatik* 1887 ; — Mīm. et loi juridique : KM, ch. VI.

(92) Max Müller ZDMG VI, 1852, 219 ; — ERE, II, 199 ; DG 274-361 ; — St. ; — Suali cité n. prélim. et SI ; Chatterji, *Hindu Realism*, Allah. 1912 ; — Faddegon, *Vaiç. System*, Amsterdam 1918 ; — Ui, cité n. 23 ; — KLA. — VS : éd, tan. Gough, Béenarès 1873 ; Siṅha SBH, VI ; éd. t. al. Roer, ZDMG, XXI, 309 ; XXII, 383 (1687-8). — Praçastap : *Padārtha-dharma-saṃg.* éd. t. an. Jhā, Bénarès. Dans le style des Pañcarātrins vaiçeṣika = connaissance des objets des sens (Schrader cité n. 57, 24).

(93) Ui, 28-9, etc. ; — Jacobi cité n. 84.

(94) 9 substances : terre, eau, feu (tejas), vent, ākāça, temps (kāla), espace (diç), ātman, manas. 17 qualités (guṇa) : couleur (rūpa), goût, odeur, toucher, nombre (saṃkhyā), extension (parimāṇam, mensurabilité), individualité (pṛthaktvam), conjonction (saṃyoga), disjonction, priorité, postériorité, connaissance (buddhayaḥ), plaisir, douleur, désir, aversion, effort. 5 actions : monter, descendre, contraction, expansion, mouvement.

(95) *Kāmasūtra* de Vātsyāyana (IIIe s.) cité dans Percy Brown, *Ind. Painting*, Oxf. 21-2 ; ce texte éd. et t. al. par R. Schmidt sous pseudonyme de Wilhelm Friedrich, Leip. 1897 ; — Surtout Laufer, *Citralakṣaṇa*, Leip. 1913.

(96) KS ; — G S ; Garbe, *Saṃkhya und Yoga*, Gr. 1896 ; — Dahlmann, *die S. Phil. nach dem M.* Berl. 1902 ; — O. Strauss, *zur Gesch. des S.*, WZKM. XXVII — *Ṣaṣṭitantra* : Schrader ZDMG 1914, 101, et cité n. 57, 109. — *Kārikā* : t. an. Davies, Lond. 1881 Siṅha, SBH, 11. — Un excellent connaisseur de la pensée yoga, Tuxen (Yoga, Copenh. 1911), a soutenu que le *Yoga bhāṣya* serait le plus ancien document systématique sur le Sāṃkhya. Mais ce texte doit être postérieur à la *Kārikā*, car les YS qu'il commente doivent eux-mêmes lui être postérieurs. Selon Woods précisé par Garbe, ce bhāṣya ne saurait être antérieur au VIIe siècle.

(97) C'est le yogin signalé n. 45. Sur sa doctrine, Strauss, WZKM, XXVII, 257 ; KS, 22. — Jacobi. *Ursprung des Buddh. aus dem Sāṃk.-Yoga*, NGWG, 1896, 43... ; GGA 1897, 265...

(98) Jacobi, cité n. 97 ; — Dahlmann ; — DM.

(99) La tradition la plus répandue oppose au Y. théiste un S. athée (anīçvara) ; mais Vijñānabhikṣu, par une illusion de perspective que lui suggèrent ses convictions, prétend que la doctrine était dès l'abord théiste (*Vijñānāmṛtabhāṣya*).

(100) Caraka (*Çarīra*, I) : DG 918. On trouve de commodes éd. et. t. de la *Kārikā* dans *Sāṃkyatattvakaumudī*, Garbe ABAW, XIX, 1892; et Takakusu BEFEO, IV (t. f.). — Sur les patriarches : Hume, U (n. 18), 406 : Çvatāç, V, 2 interprété d'ap. III, 4 et IV, 12 ; KS 39 ; GS 64-70. Auteur du *Ṣaṣṭit.* : Takakusu, 57 ; *Ṣaṣt.* : KS. 41, 59-64.

(101) Guṇas. DG. — E. Senart trouve dans cette théorie « un prolongement de la vieille image védique des trois mondes » (BG, Par., 1922, 33. t. f).

(102) Garbe, cité n. 96 ; — n. 17. — YS : éd., t. an. Woods HOS, XVII, 1914 ; Rāma Prasad SBH, IV, 1912. — *Bhāṣya* : Woods ; n. 96 ; Jacobi cité n. 89, p. 29 ; GS. 44. — Dasgupta, *Y. philos. in relation to other ind. systems of thought*; *Study of Patañjali.* — Woods, JA, mai 1918 (connaissance).

(103) 8 aṅgas (membres, sections) du Y. : 1° yama, observances (ne pas tuer, ni mentir, ni voler, ni forniquer, ni posséder). 2° niyama observances moindres (pureté, contentement, ascèse, étude, dévotion au Seigneur [Īçvarapraṇidhāna]. 3° āsana, postures. 4° prāṇāyama, réglem. de la respiration. 5° pratyāhāra, rétraction des sens. 6° dhāraṇā, fixation de la pensée. 7° dhyāna, méditation. 8° samādhi, concentration extatique.

(104) Nyāya : mêmes ouv. que n. 92. NS t. an., avec bhāṣya et vārt., Jhā, Allah. 1915 (Keith, JRAS 1916, 613) ; t. an. Vidyābhūṣaṇa SBH, VIII.

(105) KLA 23 conteste qu'il s'agisse ici des Yogācāras, mais il ne propose pas une date différente de la nôtre. Le vijñānavāda auquel il est fait allusion pourrait être celui d'Açvaghoṣa (Ier s. — cf. n. 71). Sur Kātyāyana, n. 91, ouv, cité 57-61.

(106) *Ny. bhāṣya*, 3. Ānvīkṣikī : *Gautama Dharmasūt.* XI ; *Manu* VII, 43 ; *Rāmāyaṇa* II, 100, 36 ; Dahlmann, *M. als Epos u. Rechsbuch*, passim ; KLA, 12. Vātsyāyana (ibid.) dit que le Ny. étend à l'examen de toutes choses la recherche, anvīkṣikī, que les U. formaient à la connais. de l'ātman. Ānv. : investigation de la pensée laïque, en tant que distincte de la pensée religieuse. — Nyāya : *Ny. bhāṣ.* I, 1, 1 et Bodas, *Hist. survey of ind. logic*, J. Bombay branch of RAS, XIX. Vācaspatimiçra (Ny. vārt. tātp. I, 1, 1, 1) oppose au fait de scruter un objet par la perception ou étude de l'écriture (ānv.), l'opération qui le scrute par preuve logique (pramāṇairarthaparīkṣaṇam). Transcript. chin. : Ui 55. — Tarka : KU, II, 9 ; MU, VI, 18. Cf. *Brahmajālasutta*, où takkī = vimāṃsī = casuiste. Tarka ne figure pas comme aṅga

dans les YS, mais dans *Amṛtabindu* U, où il remplace dhyāna : la pensée discursive prépare le monoïdéisme ; c'est ainsi que les Mādhyamikas utilisent le prasaṅga pour préparer la notion de vacuité. De fait, le sens ultérieur de tarka est négatif : réfutation par l'absurde. — Hetuçāstra : *Manu*, II, 11 ; art. cités n. 39.

(107) DV. — BS : t. an. Thibaut SBE, XXXIV, XXXVIII. La chronologie des plus anciens textes védantiques est malaisée à déterminer. Que Bādarāyaṇa cite Jaimini (BS, III, 2, 40 ; IV, 1, 17), rien de plus naturel, puisqu'il préconise la Mīm. seconde. Mais quand les MS (I, 1, 5, etc.) ont l'air de se référer aux BS, ils ne s'y réfèrent pas plus qu'un texte fameux de la BG (XIII, 4) : ils visent simplement la théorie du Brahman, dont personne ne nie l'antiquité. En outre des interpolations sont vraisemblables : les rédacteurs des BS ou les Védantins ultérieurs ont pu vouloir marquer l'harmonie des deux Mīm. — Les BS., situés par Jacobi entre les IIIe et IVe siècles, n'ont été fixés qu'après 350, puisqu'ils réfutent, au dire même de Çaṅkara, le vijñānavāda tel qu'il se rencontre dans Vasubandhu. Mais représentent-ils le premier texte du Védānta upaniṣadique ? Max Valleser (*das ältere Vedānta*, Heidel. 1910, 23) croit trouver dans la *Gauḍapādī* ou *Māṇḍūkya Kārikā* une forme primitive du Védānta, suite naturelle de la Māṇḍ. U, et il date vers 500 la rédaction de cette kārikā. Les sūtras, postérieurs (jünger), se placeraient entre 500 et 800, époque de Çaṅkara. Nous ne voyons pas sur quel argument sérieux on se fonde pour intercaler Bādarāyaṇa entre la *Gauḍapādī* et Çaṅkara, rejetant au VIe siècle ou plus tard encore les BS. La tradition tient ces S pour le texte originaire du Védānta. Nous admettrons qu'ils se fixèrent dans la seconde moitié du IVe ou au Ve siècle., et que la *Māṇḍ. K.* dut être rédigée vers le début du VIIIe siècle ; car son auteur Gauḍapāda, fut, dit-on, le maître du maître (Govindanātha) de Çaṅkara (760-820). L'influence, qui s'y manifeste, de la section prāsaṅgika des Mādhyamikas, prouve seulement que ce texte est postérieur aux protagonistes de cette secte : Buddhapālita (Ve), Candrakīrti (fin VIe). Par désir d'hypercritique Walleser place trop bas les BS, peut-être trop haut la *Gauḍapādī*, et conteste sans preuves l'identité de son auteur avec le commentateur de la *Sāṃkhya Kārikā*.

(108) Faddegon, cité n. 92, 556-8. Thibaut y trouve une critique des Vijñānavādins, Jacobi une critique des Mādhyamikas. St estime que les S. 28-31 concernent l'idéalisme, et 32 les nihilistes.

(109) Jacobi, GGA, 1919, 3 et von Glasenapp, *Hind.* 314-5. Liste des œuvres de Vācasp. : Woods cité n. 102, XXI ; sa place chronolog. : SI 56-8.

(110) Jhā, *Prābhākara school of Pūrva Mīmāṃsā*, Allah., 1911 (Indian Thought, 1910-11) (d'après la *Bṛhatī*) — cf. Keith JRAS 1916.

Mīm. Çlokavārt. et *Tantravārt.* de Kumārila, t. an. BI par Jhā. DG suit la trad. indigène en faisant de Kumārila le maître de Prabh. (369, 371). En sens inverse, KM et JRAS 1916, 370.

(111) Sphoṭa. Jacobi, JAOS, 1911, 28 ; — Garbe, *S. u. Y.* cité n. 96, 50 ; — KM 36 ; KS 61 ; — Vijñānabhikṣu, app. à *Yogasārasaṃg.* (Bomb. Theos. Fund. 1894, 91-6 ; — applic. à l'esthétique : Harichand cité n. 156, p. 91.

(112) *Nyāyavārt.*, t. an. dans Jhā cité n. 104. Cf JRAS 1914, 603 et 1091. *Daçapadārthī* citée n. 23. — *Kusumañj.* : t. an. Cowell, BI 1864 ; Chatterji cité n. 92, IX. Stcherbatsky attribue Çrīdhara à la fin du Xe siècle, Udayana au XIIe ou XIIIe; nous adoptons les dates de KLA. — Sur le rôle logique d'Udd., KLA, 104-112 ; St.

(113) *Bhāṣya* de Gauḍapāda, t. an. Wilson, Lond. 1837 ; cf. GS, 85-8 ; KS 69-70 : doutes sur l'identité de l'auteur et de celui de la *Māṇḍ-Kār.* ; Takakusu BEFEO, IV.

(114) *Y. bhāṣya* et *Tattvavaiçāradī*, t. an. Woods, op. cit. n. 102 et R. Prasad, ibid.

(115) *Māṇḍ. Kār.* : n.107. — *Bhāṣya* de Çaṅkara : Thibaut SBE cité n. 107 ; t. al. Deussen, Leip. 1887. Examen du syst. : DV ; résumé dans L. de la Vallée Poussin, *Brahmanisme*, Par., Bloud. 1910, 93-126. — Buch, *the phil. of Çaṅkara*, Baroda. — *Pañcapadikā*, com. sur Caṅk. : t. an. Venis. Bénarès. — Aiyar et Tattvabhūṣaṇa, *Srī Śaṅkarācārya, his. life a. times.* — *Çaṅkaravijaya* « le triomphe de Ç. » (BI 1868), d'Ānandagiri, qui prétend relater les polémiques du maître contre 48 sectes, est un roman fantaisiste.

(116) Prabhu Dutt, *Māyā*, Lond. 1911. — Sukhtankar (WZKM, XXII, 1908, 130), pour montrer que la māyā çaṅkarienne est étrangère au védisme primitif, cite des extraits du *Sūtrakṛtaṅga* jaina, antérieur, semble-t-il, aux BS. Or le Védānta y apparaît simplement comme fondant tout être sur l'ātman. Le même auteur constate l'absence de l'idée de m. dans les U et en trouve l'origine dans la doctrine mādhyamika. L'origine est bien védique (māyā de Mitra et de Varuṇa), mais l'emploi théologique n'apparaît que dans BG. Cf, OLU, OWB.

(117) Advaita. Cette forme du Védānta eut des précédents avant Çaṅkara : U ; *Gandhahastimahābhāṣya* lu Jaina Samantabhadra, vers 600 (FR 216). GhV.

(118) Cf. n. 16. Bibliogr. : FR. 371 ; — Suali, *Matériaux pour servir à l'hist. du matérial. ind.*, Muséon 1908, IX, 277 (t. f. du *Ṣaḍdarçanasaṃg.* [éd. Suali, BI] sur les matér.) ; — Pizzagalli, *Nāstika, Cārvāka e Lokāyatika* Pisa 1907 ; — G. Tucci, *Storia del materialismo ind.* sous presse en 1923 (d'ap. sources ind., tib., ch.). — Jayanta (*Nyāyamañjarī* vers 900) et Guṇaratna (*Tarkarahasyadīpikā*) citent deux sūtras de Bṛhaspati. — Dahlmann (*Sāṃkhya Phil.* 190) soutient que Lokāyata signifia d'abord théoricien de

la nature, et ne prit que tard, p. ex. chez Çaṅkara et Kumārila, le sens de matérialiste. — Sur dhūrta, Harting, *Baudhāyana-Gṛhyapariçiṣṭa sūtra*, Amersfoort XXI.

(119) Bühler, *üb. die ind. Sekte der Jainas*, Wien 1887. — La critique européenne n'a de jainologues que Jacobi et un petit nombre de ses élèves, Guérinot (GBJ), Suali, von Glasenapp. — La première date historique du Jainisme est 82 ou 80 de notre ère, époque de la scission définitive entre Çvetāmbaras et Digambaras. Rappelons que l'origine de cette séparation remonte au temps de Bhadrabāhu : ce dernier, pendant une disette qui sévissait en Magadha, aurait conduit une partie de la communauté en Kanara. Quand ces émigrés revinrent ceux qui étaient restés avaient précisé leur foi au concile de Pāṭaliputra : les compagnons de Bhadrabāhu († 357) n'y reconnurent pas leurs propres convictions : ce sont les ancêtres des Dig., qui ne se donneront des livres qu'à l'instigation de Puṣpadanta (121 ap. J.-C.).

(120) Deux personnages portent le nom de Jinasena, l'un en 783, l'autre en 837 : FR 217. Bibliog. jaina ; outre GBJ, FR 399-405 ; W. II, 2.

(121) Haribhadra. W. II, 2, 353 ; — Pullé GSAI, I, 47 ; VIII, 159 ; IX, 1 ; XII, 225. Ses comm. : Leumann ZDMG, XLVI, 581. *Ṣaḍdarç.* : Pullé, éd. t. f. dern. chap. Suali, Muséon IX, 277. — *Dharmabindu* : t. it. Suali GSAI, XXI, 1908 (Legge jainica). — *Samarāicchakahā* ERE, VII, 467. — Hemacandra : Bühler, *über das Leben des jaina Mönches H.*, Wien 1889 ; Jacobi VI, 591. — *Yogaçāstra* : t. al. Windisch ZDMG, XXVIII. — *Yogaçāstravṛtti*, Belloni-Filippi GSAT, 1908-9. — *Pramāṇacintāmaṇi* ERE, VI, 591. — *Pariçiṣṭap.* : Jacobi, Calc. 1891 ; t. al. des fables : Hertel, *Ausgew. Erzähl. aus H's Paris.*

(122) *Āptam.* : com. par Akalaṅka (*Aṣṭaçatī*). Samantabhadra et Ak. furent combattus par Kumārila, mais Vidyānanda, autre com. de *l'Āptam.*, et Prabhācandra prirent la défense de Sam. (W. II, 2, 352). Distinguer ce Prabhāc. d'un Çvetāmbara du même nom, postérieur à Hemacandra et auteur du *Prabhāvakacaritra* (W. II, 2, 332). — Persécution des Jainas : OHI, 124.

(123) FR 219. — Le *Tattvārthasāra* d'Amṛtacandra suscita, au xve siècle, une *T. dīpikā* par Sakalakīrti. — Conception du monde chez les Jainas : Jaini (cité n. 23) 36 : table des karma, correspondant, avec des modifications, à la classif. hīnayāniste des variétés de dharma, 119-125 cosmologie. Kirfel (cité n. 84). Athéisme : Jacobi ERE II, 186.

(124) Sunavala, *Vijaya Dharma Sūri*, Camb. 1922.

(125) *Prameyaratnakoça*, éd. Suali, Calc. 1913... — Devasūri : Vidhyabhūṣaṇa (cité n. 86) 142 ; SI, 76.

(126) n. 63 et VPEM. — Connexion de l'Hindouisme avec le Brahmanisme : Harting cité n. 118.

(127) Pūjā : Harting, ib. XVI et Avalon cité n. 128 passim. — Mantra, ib. — Devatās : Çiva, Viṣṇu, Sūrya (soleil), ganeça, Devī (grande Déesse) : quintuple adoration, pañcopāsanā. 5 principes (tattva): le vin, la viande, la présentation du grain avec un geste de la main, l'union sexuelle (madya, māṃsa, matsya, mudrā, maithuna) : correspondent à cinq rites.

(128) Tantras. Ce sont les āgamas (livres fondamentaux) des çāktas (adorateurs de l'absolu sous forme de sa çakti). Hopkins, *Rel. of J.* 489-94. Surtout les nombreuses publ. d'A. Avalon : *Serpent power*, 1919 ; *Shakti and Shākta*, 1920 ; — éditions : 8 vol. de *Tantrik Texts* 1913... ; — t. an. *Principles of Tantra*, 1914-6 ; — *Mahānirvāṇa I*, 1913 ; *Ānandalaharī* 1917 ; *Mahimnastava* 1917 ; *Hymns to the Goddess* 1913 (tous : Lond., Luzac). En outre, sous le nom véritable de l'auteur, dont Avalon n'est qu'un pseudonyme : sir John Woodroffe : *the world as power, Reality ; Power as life*, 2 vol. Madras, Ganesh 1922. Les *Princ. of T.* et le *T. of the great Liberation* (Mahānirv.) fournissent une riche documentation. — Littér. çākta : FR 388 ; çākta bouddhique VPEM et FR 398.

(129) *Pr. of T.* (n. 128) II, CXLVII-IX.

(130) *Serpent power* (n° 128). — P. Masson-Oursel, *Physiol. mystique*, J. de Psychol. 15 av. 1922 ou RHR.

(131) BG. cf. Senart cité n. 101 et P. Masson-Oursel cité n. 17. Aussi Garbe BG Leip. 1905 (t. al.) et ERE II 535 ; Deussen, *der Gesang des Heiligen*, Leip, 1911 et DM (t. al.) ; Telang SBE, t. an. Sur une t. grecque de la BG, par Demetrios Galanos, début XIe siècle : Actes 16e cong. or., Athènes 1912, 95. — Jacob, *Concordance to the principal U. and BG.*, Bomb. 1891. *Mahānārāyaṇa U* = DU 241. — Aussi purāṇas (n. 60). —
Bibliog. très riche : FR 373-83.
Govindācārya JRAS, 1911, 935. Iyengar *Outl. of Ind. Phil.*, Bénarès 1909.
Schrader (n. 57) attribue 14 saṃhitās de Pāñcarātrins aux 9 premiers s. de notre ère. FR 183.

(132) Çaiva. Lakulīças : FR 146. Bibliog. çivaïte 193, 383-7. Analyse des doctrines : Schomerus, *Çaiva-Siddhānta*, Leip. 1912 ; BVS.

(133) Liṅgāyats : FR 259-64 ; BVS 131-140.

(134) Il y a lieu de mentionner l'analyse que donne du Sāṃkhya al Beruni en 1030 (GS 91-4). — *Vṛtti* d'Anuruddha, t. an. Garbe BI 1892 ; t. an. Siṅha SBH, XI ; — Vijñānabh. : KS 101-2 ; GS 101-4 ; — *S. pravac. bhāṣ*, t. al. Garbe AKM 1889.

(135) FR 367 et KM. *Sarvadarçanasaṃgraha* de Mādhava (1380) ch. XII, t. an. Cowell. — *Arthasaṃg.* éd., t. an. Thibaut. Bénarès 1882. *Mīm. nyāyaprak.*, t. an. Jhā, Bénarès.

(136) SI ; — KLA ; — Chakravarti, sur école de Nuddea JASB sept. 1915. Bibliog. FR 370 ; *Tarkakaumudī* des Laugākṣi Bhāskara, t. al. Hultzsch ZDMG, LXI.

(137) Bibl. FR 369. — *Y. Sāra-saṃg.*; t. an. Jhā, Bomb. 1894. — Markus, *Y. Phil. nach dem Rājamārtaṇḍa* 1886. — *Hathay. pradīp.*, t. an. Svātmārāma, Bomb. Theos. Publ. 1893. Selon Shrinivās Iyāngār, préfacier, Rāja Y. = Sāṃkhya, Haṭhay. = Yoga (VII) ; le premier aurait pour fondateur Viṣṇu, le second Çiva ; t. al. Svātmārāma et H. Walter, 1893. — *Gheraṇḍa saṃ.*, t. an. Sri Chandra Vasu, ib. 1895. — Gorakṣanāthis : FR 253, 348, 384.

(138) Ālvārs FR 188. Védānta sectaire BVS ; GhV. — Rāmānuja : Thibaut, t. an. SBE, XXXIV ; Sukhtankar WZKM, XXII (1908) 121, 287. Keith ERE, X, 572. Biog. tamoule par Jīya, t. an. Govindācārya, Mad. 1906. *Çrībhāṣ.* : t. an. Thibaut ib,; Raṅgācārya, Mad. 1889. *Gītābhāṣ.* : t. an. Govindācārya, Mad. 1898. La tradition qui faît naître R. en 1016 ou 1017 a le tort de le faire vivre 120 ans.

Sukhtankar (127) et Faddegon (Oostersch Genootschap in Nederland, 21 av. 1922) approuvent Thibaut d'avoir tenu le com. de R. sur les BS pour plus fidèle au Védānta primitif que celui de Çaṅkara. — Aussi R. Otto, *Siddhānta des R.*, Jena, 1917 ; — *Viṣṇu-Nārāyaṇa*, ib. 1917.

(139) Nimbārka. GhV ; — Otto, V-N ; — BVS, 63. — Otto, *Dīpikā des Nivāsa*, Tübing. 1916.

(140) Prapatti. GhV, X XVI ; — Otto V-N 99, 109-112, 125 ; DN 62 ; — Grierson ERE, II, 539.

(141) Otto V-N 122 ; Frazer ERE, V, 24 ; BVS 56.

(142) Madhva. Padmanabhachar, *Life a. Teach. of. M.*, Coimbatore 1909 ; Iyar *Çrī M.*, Madras ; BVS 57 ; Grierson ERE, VIII, 232 ; GhV, XXXVII... *Sūtrabhāṣya*, t. an. Rau, Mad. 1904. — FR 375.
Vallabha. BVS 76 ; Groose, *Mathurā*, Allah. 1883, 287, 295 ; GhV XXXIX... FR 377..
Secte de Viṣṇusvāmī (XIIIe s.), dévot de Rādhā, comm. de BG et des BS : FR 234, 375 ; BVS, 77.

(143) *Jñāneçvarī*, sur BG, 1290: monisme imprégné de Yoga, sous l'infl. de Gorakṣanātha. Mac Nicol, *Psalms of Marātha Saints*, Oxf. Nāmadeva : hymnes ou *abhaṅgs*, t. an. BVS 90 ; Mac Nicol ; Macauliffe, *Sikh relig.* VI, 40.
Tukārām : Abhaṅgs, t. an. Fraser et Marathe, Madras 1909. BVS 94 ; Mac Nicol.

(144) Caitanya. BVS 82. FR 376. — Pillai Lokācārya : t. an. Govindācārya JRAS 1910, 565. *Tattvatraya*, t. an. Pārthasārathi Yogī ; du même, t. an. *Çrīvacanabhūṣaṇa*. — Rāmānanda : JRAS, Jan. 1920 ; Grierson, *modern Vernacular lit. of Hindustan*, Calc. 1889, 7 ; ERE, X, 569 ; t. an. Macauliffe VI, 105 ; *Āgastya sutīkṣṇa saṃvāda*, Schrader, *Intr. Pāñc.* 6. — *Adhyātma Rāmāyaṇa*, t, an. SBH 1913. — Tulsī ; Dās : JRAS 1903, 447 ; SBE XXXIV, p. CXXVII ; Carpenter, *Theol. of T. D.*, Mad. 1918 ; BVS 75 ; *Rāmacaritmānas*, Grierson JRAS 1912-4 ; Groose, *Rāmāyaṇa of T. D.*, Cownpore 1887, 1891, Allah. 1897. FR 381.

(145) Sur toutes ces sectes plus religieuses que philosophiques, Barnett, Grierson, bibl. de FR ; exposé de BVS. Ouvrage sur le théisme : Carpenter, *Theism in medieval Ind.*, Lond. 1921.

(146) Parmi les derniers traités, non sectaires, de Védānta, citons le *Ved. Sāra* de Sadānanda (t. an. Jacob, *Manual of Hindu pantheism*, Lond. 1891 ; éd. et t. al. Deussen AGP, I, III, 615) et le *Vijñānāmṛta* de Vijñānabhikṣu, Védantin théiste. — DG signale avec pénétration les éléments d'une logique originale, opposée à celle du réalisme naiyāyika, dans le Védānta, que l'illusionnisme çaṅkarien inclinait à des vues relativistes analogues à celles du Mahāyāna. Il vise ainsi la dialectique de Çrīharsa (2e moit. XIIe siècle) et de son commentateur, Citsukha. Sans aucun doute, dans une doctrine où seul l'absolu existe, toutes distinctions s'effacent ou se confondent : alors, dit Hegel, « toutes vaches sont grises ». Cf. Proceed. of the Aristot. Soc. XXII, 1922, 139 ; DG 462-5. Sur Çrīharsa et son *Khaṇḍana Khaṇḍa khādya*, Keith JRAS 1916, 377 : t. an. Jhā, Allah. 1913 ; une ṭīkā sur ce texte, par Çaṅkara Miçra 1472 (KLA, 35), Citsukha est auteur d'une *Tattvadīpikā*.

(147) Conquête islamique : OHI. Aiyangar, *South. Ind. a. her Muham. invaders*, Oxf. 1921. Arnold, *the preaching of Islam*, 2e éd. Lond. 1913.

(148) T. Bloch, ZDMG, LXXII, 654. — Sūfisme : Nicholson, *hist. enquiry concern. the orig. a. devel. of Suf.* JRAS 1906, 303 ; Goldziher, t. f. Arin, *Le dogme et la loi de l'Islām*, Par., Geuthner 1920 ; T. J. de Boer, *Gesch. d. Phil. im Islam*, Stuttg. 1901. — M. Iqbal, *Develop. of metaphysics in Persia* ; — R. A. Nicholson, *Studies in islamic Mysticism* ; *St. in is. poetry*, Gamb. 1921 ; *the mystics of Isl.* Lond. 1914. — Arnold, *Survivals of Hinduism concerning the Muhammadans of I.*, 3e Cong. HR, I, 314.

(149) Akbar règne de 1556 à 1605. Garbe, *A.*, Tübing. 1908 ; V. A. Smith, *A.*, Oxf. 1917.

(150) Kabir. Westcott, *K.* ; — BVS, 70 ; — ERE, VII 632 ; — E. Underhill et R. Tagore, *one hundred poems of K.*, Lond. 1913 ; t. f. Mirabaud-Thorens, Paris 1922.

(151) Nānak. Field, *the relig. of the Sikhs*, Lond. 1914; — J. D. Cunningham, *a hist. of the Sikhs*, new a. revised ed. Garrett, Oxf. 1918 ; — Malcolm, *Sketch of the Sikhs*; — Macauliffe, *the Sikh rel.* (t. an. des hymnes de N.) Oxf. 1909. Le recueil d'hymnes est le *Granth* (Sahib), le « Livre noble » ou *Ādi g.* « Livre fondamental ».

(152) Macauliffe I, 317.

(153) Christianisme. R. Seydel, *das Evang. von Jesu in seiner Verhält. zu Buddhasage*, Leip. 1882 ; *die B. Legende u. das Leben Jesu*, 1884; Barth, Bull. 1885 (*œuv.* I, 391). — E. Kuhn, *Barlaam und Joasaph* ABAW 1893 ; — D. Nutt, *Barlaam and Josaphat, english lives of the B.*, Lond. 1896 et Barth IV, 237 ; — Goldziher (n. 148) 132. — S. Thomas : OHI, 126 ; — Grierson, *Modern Hinduism and the Nestorians* JRAS, ap. 1907; *the East and the West*, ap. 1906 ; — Garbe, *I. u. das Christentum*, Tüb. 1914, 128-58. — Rapports entre le Chr. et l'I. : Garbe, ib. ; Bertholet, *Buddh. u. Chr.*, Tüb. 1909 ; *Reden u. Aufsätze*, Leip. 1913.

Rapports entre le Judaïsme et l'I. : Barth, III, 29 (Jehovah et Agni). — La Tribune Juive du 17 sept. 1920 mentionne la présence à Korkine de Juifs devenus noirs, établis dans le pays mille ans av. J.-C., et de Juifs blancs émigrés en 68 de notre ère. On comptait en 1911, dans l'I. continentale contre 220 millions d'Hindous, 66 de Musulmans et 9 1/2 de primitifs, 3. 600.000 chrétiens et 19.000 israélites.

(154) R. Tagore, *le génie du Japon* (Bul. de la Soc. « Autour du monde », déc. 1921, 9-24). [Tag. y parle librement, s'exprimant sur l'Europe devant des Orientaux.] cf. *der Geist Japans*, Leip., Neue Geist, 1918. — Sur la pensée de Tag. : Radhakrishnan, *the phil. of R. T.*, Lond. 1918 ; Jevons, sir R. T. poet and philosopher, Proc. Aristot. Soc. 1918-19, 30; Engelhardt, *R. T. als Mensch, Dichter u. Denker*, Berl. 1922 ; Vaillat, *R. T.*, Par. 1922.

Mouvements religieux de l'I. contemporaine, Brahma Samāj, Ārya S. Dev S., Clemen, *die nichtchristl. Kulturreligionen, in ihrem gegenwärt. Zustand* 2er Teil. Leip. Teubner 1921, 1-34 ; Sivanath Sastri, *Hist. of the Brahmo Samaj*. Calc. 1911-2 ; — Lajpat Rai, *the Ārya Samaj.*, Lond. 1915. — Une association de Bénarès., Sri Bharat Dharma Mahamandal, cherche à réconcilier toutes les religions en un hindouisme rationaliste (*the worlds's eternal religion*, Lucknow, 1920).

(155) Bibliog. sommaire de la Science indienne.

Aperçu d'ensemble : B. Kumar Sarkar, *Hindu achievements in indian science*. [Partialité signalée par Karpinski, *Hindu Science*, Amer. Math. Monthly, XXVI, 298, 1919]. — Seal, *the positive science of the ancient Hindus*, Lond., Longmans, 1915.

Mathématiques. Bibl. jusqu'à 1911 : JASB VII, 10. Deux remarquables art. de G. R. Kaye : *Ind. Math.*' Isis, n° 6, 1919

326-56 ; *Infl. grecque dans le développement des math. hind.* Scientia, Jan. 1919. Cet auteur distingue trois périodes : 1° celle des *Çulvasūtras* brahmaniques (IIe s. av. J.-C.), qui régissent la pensée math. jusque vers 200 ap. J.-C. Ce sont des textes religieux opérant non des démonstrations, mais la construction de carrés, de rectangles pour les besoins du culte. Thibaut JASB XLIV, Calc. 1875 ; *Baudhāyana Ç. s.*, éd., t. an. Thibaut, Pāṇḍit IX ; *Āpastamba Ç. s.*, éd. t. al. Bürk ZDMG, LV, LVI. — 2° période astronomique, 400-600. Une solution de continuité entre la 1re et la 2e incline l'auteur à voir dans la 2e une influence grecque, car l'action exercée sur les math. hind. par l'astronomie gr. est certaine. L'œuvre capitale est le *siddhānta Pauliça*, éd. par Varāha Mihira, vers 550 ; l'original, de Paul l'Alexandrin, date d'environ 380 ; mais il y eut quatre autres siddhāntas ou systèmes : le Romāka (romain), le Vāsiṣṭha, le Saura, le Paitāmaha. Le Pauliça fournit une table de sinus et deux règles trigométriques ; l'infl. de Ptolémée s'y manifeste. Ici se place l'œuvre d'Āryabhaṭa, né en 476 : il donne une valeur très exacte de π et une règle pour la solution des équations indéterminées simples. Ce dernier sujet est amplement traité par Brahmagupta, qui n'a pas pris son point de départ dans Āryabhaṭa, mais dans l'astronomie grecque. — 3° période math. hindoue, 600-1200. Brahmagupta (né 598), Mahāvīra (IXe siècle?), Çrīdhara (né 991) nous acheminent à Bhāskara (né 1114). Le *Gaṇitasāra*, traité de calcul (*Triçatika*) de Çrīdhara paraît utilisé par Bhāskara dans sa Līlāvatī (cf. Rāmānujāchārya et Kaye, Bibl. Math. XIII, n° 3, 29 Juli 1913, Leip., 203). Dans son *Vījagaṇita* le même auteur systématise l'algèbre de Brahmagupta. — Sur les notations numériques, lettres, chiffres : Kaye ib. (*Ind. Mat.*) 342-5. Du même : *the Bakhshāli manuscript*, JASB, VIII, n° 9, 1912, 349.

Astronomie. Ibid. ; Kaye, *ancient hindu spherical astr.*, JASB, XV, 1919, 153-89 (*Āryabhaṭīya*, 498; *Pañcasiddhāntīka*, 550, Brāhmasphuṭasiddhānta, 628 ; *Sūrya Siddhānta* 1000 ; *the astronomical observatories of Jai Singh.* Une soudure s'établit entre les spéculations astronomiques et les cultes solaires apparentés au védisme ; l'influence même de l'astr. grecque parvenait à l'I. à travers le milieu iranien qui accordait à ces cultes une grande importance. Kirfel, cité n. 84. — Kern, *Āryabhaṭīya*, 1874, et Barth, *Œuv.* III, 146.

Physique. Rudiments chez les matérialistes et les diverses écoles d'atomisme : Jainas, Bouddhistes du Petit Véhicule, Vaiçeṣikas. Mais sur ce point les Hindous modernes se sont fait souvent illusion, paraissant croire que ces doctrines coïncidaient avec les hypothèses de la science européenne. Ainsi le paramāṇu des Vaiçeṣikas est plutôt l'extrême petitesse qui tend au point

géométrique, qu'un corpuscule insécable ; l'ākāça est une force plutôt qu'un éther où se propageraient des vibrations ; diç et kāla sont aussi des forces qui situent dans la simultanéité ou dans la succession, non des cadres vides, comme notre espace et notre temps mathématiques. La physique indienne demeure qualitative, même quand elle paraît mécaniste. Cf. Chatterjea (n. 92); guide beaucoup moins sûr : Kishori Lal Sirkar, Intr. to the hindu syst. of physics, beig an expos. of Kaṇādsūtras (= VS), Calc. 1911. Consulter *Hindu Mechanics, H. acoustics*, app. (349-65) par Seal à *The positive Background of hindu sociology*, Book I, de B. K. Sarkar SBH, XVI, 1914.

Chimie. Cette science a été souvent cultivée pour des fins alchimiques. Praphulla Chandra Ray, *Hist. of Hindu Chemistry*, 2 vol., 2e éd. Calc. 1903 [ouv. capital, auquel s'intéressa M. Berthelot : J. des Savants, av. 1898, 227]. Mise au point sommaire par le même: Isis, II nº 6, 1919, 322.

Biologie, médecine. De Seal et Sarkar (op. cit.): Botanique et zoologie de l'I. ancienne. Sur l'hist. de la botanique en Asie Centrale, ouv. de valeur : B. Laufer, *Sino-Iranica* (Field Museum of Nat. Hist. 201, anthrop. Ser. XV, nº 3, Chicago 1919). — Ouv. jaina du XIe siècle : *Jīvaviyāra* de Çāntisūri, Guérinot, t. f. JA, 1902, 231. — Mme Liacre de St-Firmin, *Médec. et légendes bouddhiques*, Par. 1916. — J. Jolly, *Medizin* (Gr. III, 10 — capital); zur Quellenkunde d. ind. Med. (Vāgbhaṭa) ZDMG, LIV, 260 ; — P. Cordier, *traités médicaux sanscrits antérieurs au* XIIIe *siècle* ; et Muséon 1903 ; — Udoy Chand Dutt, *Materia medica of the Hindus*; — Haas, *üb. d. Urspr. d. ind. Med.* (Suçruta), ZDMG, XXX, 642 ; — Roth, *Caraka* ZDMG, XXVI, 441 et Liétard, Bul. Ac. Méd. Par., 5 mai 1896, 11 mai 1897 ; — Bhisagratna, t. an. de *Suçruta*, Calc. 1907- 1916 ; — Mukhopādhyaya, *the surgical instruments ot the Hindus*, Calc. Un. 1913-4 ; — Vallauri, la *Méd. ind.*, Scientia XVIII, 308, 1915 ; *un testo mediaevale ind. di med.* (Siddhayoga, par Vrinda-Madhava), Riv. di St. critica s. sc. med. e natur. VII, 6-10, 1916; *i fondamenti generali della med. ind.*, Archivio di st. della sc., II, 70, Roma 1921.

Sociologie. B. K. Sarkar, *Pos. Back.*; Book II, 1921 ; *Property, law, social order*, Int. J. of Ethics, XXX, nº 3; *th. de la constitution*, résumée par P. Masson-Oursel, R. Synth. Hist. XXXI, V, 1920 ; surtout *Political institutions a. theories of the Hindus*, Leip., Markert, 1922. — Radhakumud Mookerji, *Local goverment in ancient I.*, 2e éd., Oxf. 1920 ; *a hist. of ind. shipping and maritime activity*, Lond., Longmans, 1912 ; *Fundamental unity of I.*, ibid. 1914 (ouv. remarquables). — Narendra Nath Law ; *Studies in ancient hindu polity*, ib. 1914 (sur *l'Arthaçāstra* de Kauṭilya, et la diplomatie,

un travail de Nag, 1923 thèse Paris.) — Problèmes contemporains : W. Paton, *Social ideals in I.*, Lond. 1920 ; Tyler Dennett, *the democratic movement in Asia*, N. Y. 1921 ; Lajpat Rai, *Young India* ; *the political future of I.*, N. Y. 1921.

(156) Cette esthétique — dans une large mesure inspiratrice des œuvres classiques, des peintures d'Ajaṇṭā comme des drames de Kālidāsa, — vise à susciter des états d'esprit (bhāva) ou sentiments autres que les émotions naturelles, produits par le sortilège de l'art (nirmāṇakṣama, Harichand cité infra, 66) chez un esprit assez cultivé, assez raffiné pour les former en soi, — ou encore capable de goût, rasa. L'art est donc une opération artificielle, suggérant des états factices, susceptibles d'être appréciés moyennant une culture savante. Cette esthétique n'est pas moins scolastique que la pensée philosophique ou religieuse. Elle ne prend pas pour modèle la nature ; ses règles sont relativement *à priori*. prescrites à l'œuvre artistique comme les préceptes moraux ou religieux sont imposés à l'action humaine, à la façon de canons ayant par autorité — ou tradition — force de loi. Ainsi la plastique a ses formes conventionnelles, délibérément distinctes des formes naturelles : tel type humain comporte telles mensurations, tel autre des mesures différentes. Le kāvya, la poésie, a de même ses conditions nécessaires. Les traités d'esthétique prescrivent les types que doit reproduire l'iconographie, tout comme les *Çulva sūtras* légifèrent sur la façon de construire des quadrilatères : une même réglementation religieuse, cultuelle et rituelle, règne là où nous autres Européens, cherchons de la science ou de l'art. Les ouvrages les plus caractéristiques, en ce qui concerne la plastique, sont : B. Laufer, *das Citralakṣaṇa*, Leip. 1913 (t. al. du tibét. : mensurations exigibles pour différents types humains : proportions relatives des parties du corps en tant que recréé par l'artiste pour des fins religieuses — ouv. d'inspiration jaina) ; — Rao T. A. Gopinātha, *Talamana or Iconometry*, Mem. arch. sur Ind. n° 3, Calc. 1920 ; *Elements of hindu iconography*, 2 vol., Madras, Law Printing house, 1914-6 (extraits des *Çilpaçāstras* — sur ces textes brahmaniques : Keith, t. an. de l'Aitareya et du Kausītaki Br., HOS, XXV, 32 ; 279-82 ; 542 ; Havell, *Aryan Rule in I.* 127). Ces ouvrages montrent l'origine ritualiste de l'esthétique. — Du même ordre, mais exposés populaires : A. Tagore, *Art et anatomie hindous* ; *l'Alpona, décorations rituelles*; S. Gupta, *les mains dans les fresques d'Ajaṇṭa*, Par. Bossard, 1921. - Consulter W. Cohn, *Ind. Plastik*, Berl., Cassirer 1921 ; — Prasanna Kumar Acharya, *a treatise on architecture and kindred subjects* (Manasāra, ouv. antér. au ve siècle), Leiden, 1918 ; — Hawell, *a handbook of ind. art*, Lond. Murray 1920 ; — Coomaraswamy, *Visvakarma*, Lond., Luzac 1914 (sculpture) ; *the arts a. crafts of I. and Ceylon*, Lond. 1913 ; *La danse de Çiva*, t. f. M. Rolland, Par., Rieder 1922.

Ouvrages analogues sur la technique littéraire : Regnaud, *Rhétorique sanscrite*, Par. 1884 ; — Sylvain Lévi, *le Théâtre ind.*, Par. 1890 ; — *Daçarūpa* (de Dhanaṃanjaya), t. an. Haas, Columbia Un. [technique dramatique] ; — Jacobi, Ānandavardhana's *Dhvanyāloka*, ZDMG, LVI, 394 ; — Viçvanātha Kavirāja, *Shāitya-darpaṇa, the mirror of composition*, t. an Ballantyue et Mitra, Calc., 1875; — Max Lindenau, *Beitr. zur altind. Rasalehre, mit besond. Berücksicht. des Nāṭyaçāstra des Bharata Muni*, Diss. Leip., 1913 ; Appayadīkṣita's *Kuvalayānandakārikās, ein ind. Kompendium der Redefiguren*, t. al. R. Schmidt, Berl. 1907 ; du même *Beitr. z. ind. Erotik*, Leip. 1902, et n. 95 ; — Hari Chand, *Kālidāsa et l'art poétique de l'Inde*, alaṅkara çāstra, Thèse Paris 1917 [sur Kāl., A. Hillebrandt, *K.*, Breslau 1921]. — Une influence grecque sur le théâtre indien est certaine (Windisch, Abh. 5 orient. Kongr. 1881 ; S. Lévi, op. cit.) ; l'auteur du *Nāṭyaçāstra* a peut-être connu la règle aristotélicienne de l'unité de temps, de lieu et d'action (Lindenau, V). L'influence exercée par les modèles grecs sur la plastique du Gandhāra est un fait (n. 79). Mais ces emprunts, qu'il faut rapprocher de l'emprunt des doctrines astronomiques, restent limités, et il y aurait autant d'inconvénients à exagérer leur portée que nous avons trouvé de danger à interpréter la logique indienne comme un reflet de celle d'Aristote.

Musique : J. Grosset, Contrib. à l'ét. de la mus. ind., Par. 1888 ; Barth IV, 64 ; — Popley, *Music of I.*, *Calc.* 1921.

UNIVERSITAS O. M. I. OTTAWIENSIS

INDEX

I. Français

absolu 43, 53, 93-4, 109, 118, 126-8, 139, 178, 182, 187-8, 210, 229, 233, 234, 237, 245, 248, 257

V. kevala, kaivalyam; brahman; ātman; nirvāṇa; tathatā; sādhana

acte, action 59-62, 66.

voir karman

adoration 230, 244, 251

agnosticisme 91, 95-6, 119, 128.

âme 142, 198, 215, 217, 245

V. ātman, jīva, manas, buddhi, ahaṃkāra; esprit.

animaux 148

art 256-7, 288-9

ascétisme 48-9, 69, 70, 84, 90, 141, 185, 189 197, 224, 243.

V. tapas

athéisme 45-8, 65, 177

atome. V. aṇu, paramāṇu

atomisme 74, 122, 145, 167-8, 175, 185, 192, 196, 206, 212, 237

bouddhisme 65-9, 79-99, 111, 119-57, 172, 186, 189, 195-7, 208, 211, 220, 233, 245.

brahmanes 27, 41-3, 63-4, 67, 112.

brahmanisme 26, 29, 30-1, 39, 51-64, 67, 97, 101-1, 109-10, 112-7, 119, 155, 189, 195, 199, 211, 228-57

canon jaina 71

— bouddhique 81-4, 136.

castes 41, 44, 65, 67, 79, 100-1, 110, 112, 115-7, 163, 224, 229

catégories 169-70, 184, 194, 212

causalité 134, 195, 205, 212

chinois (lang.) 82 (canon).

çivaïsme 183, 221, 229....

christianisme 96, 253-5

concilesjainas 71.

— bouddhiques 82-3, 120, 123, 131

condition.

V. nidāna, pratyaya, pratītya-samutpāda.

confucéisme 46

connaissance 168, 239

connexion logique 153-4, 172, 207, 216

conscience 239.

corps. V. çarīra, kāya.

cosmogonie 183.

cosmologie 55, 89, 185

création 184.

damnés 148.
délivrance 7, 61, 67, 77, 88, 90, 93, 166, 237, 256-7.
V. moksa, jīvanmukta, nirvāṇa
démiurge 196, 206
démons 31, 34
démonstration 172, 207
destin 71, 165, 212
dévotion 109-11, 133, 232, 238, 244-8, 251
dieux, divinités 17, 20, 28, 32, 34-5, 37, 42, 61, 90, 100-9, 116, 148, 165, 206, 210, 224, 230-1, 244-7, 251
V. deva, devatā
docétisme 125, 136
douleur
V. pessimisme ; duḥkha. 85, 88, 191
dualisme
V. pluralisme. 76, 178, 182, 237-8, 245-6

éléments 28, 59 215
empirisme 152-3, 171-2
épicurisme 42.
épopées.
V. Mahābhārata, Rāmāyana 25, 100-5, 112, 173
eschatologie 61
espace. V. diç, ākaçā. 167
esprit
V. puruṣa, manas; âme. 47-8
esthétique 171, 256-7, 288-9, 280
être, non-être 36, 133-4, 196-7, 205
étymologie 42
évolution 184, 238
exégèse.
V. Mīmāṃsā. 25, 46
extase 181, 189

famille 20, 79-80, 114, 117
V. gotra.
femmes 79, 102, 224, 230-1
folklore 19, 98.
fructification (phala, fruit de l'acte).
V. maturation

gnose 142, 219, 231
grâce 233, 247-8
grammaire 42

hérésies 67, 97, 156, 199
hindouisme 117, 155, 228-57
histoire 5, 11, 256
— de la philos. ind. 5-13 ; passim

idéalisme 77, 139, 141, 142, 145, 151-3, 172, 185, 194, 216
idée 155 (concepts généraux); 186 (vijñapsī);
illumination
V. bodhi
immanence 53-4, 166, 197, 248, 257
inférence 153-4, 172, 185, 193, 217
irréligion 45-8, 215

jainisme 65-79, 82-4, 96, 111, 126, 145, 165, 168, 173, 175, 186, 189, 193, 214, 218-27, 238
juridique (littér.) 115

langues 16, 18
linguistique 10
liturgie 42-3, 45
logique 150-5, 194, 206 (bouddhique) ; 151, 172, 193, 203, 206, 242 (brahmanique) ; 151, 193, 224-7 (jaina).
loi.
V. dharma. 65, 125, 145, 154.
lotus 136-7 (puṇḍarīka), 183 (symbole), 234 (cakra).

mages 20, 28
magie 28, 34, 229
mal, 37-8, 75, 116
matérialisme 47-8, 65-6, 178, 214-8
maturation. V. Vipāka. 73
métaphysique 33, 53, 59, 77, 86, 91-2, 96, 120, 128, 139, 173, 178, 185, 193, 195, 238
monastique (vie) 78, 90, 111, 119, 239
monisme 34-5, 211, 237-8, 244-6.
monothéisme 111
morale 59, 62, 66, 89, 90, 120. V. çīla
mort 60-3, 86. V. Maraṇa, punarmṛtyu.
morts 20, 31
moyenne (vie). V. madhyamā, Mādhyamika.
musulmanes (invasions) 221, 250-1.
mythes 29, 36, 43, 80

nature. V. pradhāna, prakṛti. 182, 188
nécessité 71. V. destin
néoplatonisme 252, 274

optimisme 37, 88-9.
orthodoxie 67, 156, 160-1

pali (lang., canon) 67, 82
panthéisme 34, 36, 54, 248-9, 253
péché 38, 61
perception. V. pratyakṣa
pères. V. pitaras.
persécutions 156, 221
pessimisme 3, 59, 60, 66, 85, 88-9
phénoménisme 92-3, 121-3, 145, 196
physiologie 56, 233-4
physique 168-9, 175, 181, 185, 211
pluralisme 34, 179, 237, 244-6
politiques (théories) 99
positivisme 173, 193, 242, 256
pragmatisme 257.
priori (à) 153, 171-2, 208
psychologie 55, 93, 181-2, 192, 211, 217

races 18.
raison 58, 95, 153-4
rationalisme 95, 242
réalisme 77, 121-3, 144-5, 152-3, 194, 196, 202, 207, 210, 214, 227, 238
relativité 47, 91, 93, 109, 126-7, 133-5, 175, 194-5
religion 7 — aryenne 20; dravidienne 17, 102; védique 22-34, 46-59; brahmanique 49, 59, 61; jaina 65; boudhique 65, 126; hindouiste 101-12, 213, 228-57
rémunération 61
rêve 62, 196
rites 30, 34-5, 40, 43-4, 102, 108, 114, 116, 195, 197, 199, 229-30
roue. V. cakra. 36, 99
royauté 20, 99, 114, 120

sacrifice 26, 36, 114, 116, 230
salut. V. délivrance. 76, 88, 97
sanscrit 11, 63, 67, 82
science 255-6, 285-8
scolastique 23, 39, 46, 199, 200
sectes boudhiques 82, 119-22, 148, 157
— jainas 72
— hindouistes 109, 117, 228-31, 234-5
serpent 233-4.
société (organisation de la) 115 V. Sectes, castes.
sommeil 62
sophismes 190, 193
sophistique 45-7, 65-6, 95, 151, 224
souffles vitaux 50
substance 93, 177; substantialisme. V. dravya; ātman, anātmatā.
ṣūfisme 251-2
suicide 71, 75, 222
syllogisme 154
symboles 116, 195, 230
synthèse 154, 207

tantrisme 156, 228-34, 237, 257.
taoïsme 46, 155, 189.
temps 134, 167. V. Kāla.
théisme 117, 187, 206, 223, 240-1, 243, 246-9, 253, 278, 284.
tibétain 82.
transcendance 53-4, 138, 182, 193, 197, 248, 257, 274.
transmigration 60-2, 66-7, 85, 87-8, 102, 166, 217, 256.
vaches 29.
vacuité. V. çūnya.
védisme 22-38, 59, 63-4.
vie 49, 50, 60-1, 75, 125, 197.
viṣṇuisme 177, 183, 229...
volonté 57, 62.
vœux 70, 90, 133.

II. Sanscrit

(OCCASIONNELLEMENT, PALI ET CHINOIS)

(LES MOTS A MAJUSCULE SONT DES NOMS D'OUVRAGES)

Abhaṅgs 283.
abhāva 202, 205.
abhibuddhi 239.
abhidharma 83, 120, 131.
Abhidharmakoça 144, 146, 148, 157.
Abhidhammatthasaṃgaha 143.
Abhidharmavibhāṣā 123.
Abhiniṣkramaṇa 144.
Abhisamayālaṃkāra 137.
āçaṅkā 225.
Acārāṅga 221.
ādhāra 233.
adhvaryu 27.
ādibuddha 156, 223.
Adhyātma Rāmāyaṇa 249.
adṛṣṭa 165, 168, 196, 206.
advaita 211, 238, 244-5.
Āgama 236, 238, 282.
Āgamaprāmāṇya 244.
Agastya Sutikṣṇasaṃvāda 249.
ahaṃkāra 58, 180-1, 185, 208, 235.
ahiṃsā 70, 78, 90, 147.
Ahirbudhnyasaṃhitā 177, 235-6.
ājñā 233.
ākāça 59, 62, 74, 76, 146, 168, 178, 181, 204, 215, 287.
ākhyāna 25, 112.
Akutobhayā 134.
ālambana 186, 196.
Ālambanaparīkṣā 152.
alaṃkāra 132
ālaya-vijñāna 132-3, 137, 139.
anahata 233.
ananta 74.
anāsrava 140.
anātmatā 93.
āṇavamala 237.
Anekānta jaya paṭakā 220, 225-6.
Aṅguttara nikāya 125.
animitta 131.
antaryāmin 245.
aṇu 74.
anumāna 154, 171, 185, 193-4, 206, 216.

ānvīkṣikī 193, 215, 278.
āpas 28.
apavarga 191.
apraṇihita 131.
āptavākyam 185, 192.
apūrva 165.
Āraṇyaka 51-2.
arhat 124.
ardhamagadhī 67.
arta 22.
artha 62, 170.
Arthaçāstra 215, 287
Arthapañcaka 248.
arthāpatti 202.
Arthasaṃgraha 241.
arthavāda 40.
āsana 231, 243.
asmitā 185.
āsrava 76.
astika. V. nāstika.
asura 35.
Atharvaçikha 236.
Atharvaçiras 236.
Atharvaveda 23, 27, 33, 40, 114.
ātman 53-4, 93, 141, 169, 174, 182, 192, 196, 210, 217, 223, 244, 265.
Aṭṭhakathā 143.
Avataṃsaka 136, 157.
avatāra 107-8, 119, 233, 237, 245, 252.
avayava 191.
Avesta 20-1.
avidyā 87, 89, 132, 198, 211, 245
avyaktam 174, 180, 185
āyatana 85, 146.
āyus 60, 73.

badara 74.
bala 236.
Bālabhārata 219
bandha 38, 73.
Bhagavadgītā 98, 110-3, 116, 128, 136, 176-7, 187, 230, 232, 235, 243, 245.
Bhāgavatapurāṇa 235.
Bhaktamālā 249
bhakti 109, 236, 238, 246-7.
Bhāmatī 201, 210.
Bhāṣkarabhāṣya 245.
bhāṣya 196, 199, 208-10.
Bhāṭṭadīpikā, 241.
bhava 86.
bhāva 174.
bhedābheda 245-6.
bhoktar 231.
bhūmi 128, 137, 147, 234.
bhūtātman 174.
bīja 94, 188.
bodhi 80, 87, 126, 139-40, 150.
Bodhicaryāvatāra, 149, 232.
bodhisattva 127, 136-7, 139, 148, 179.
Bodhisattva-yogācāra-catuḥçataka. V. catuḥçataka.
brahmacārin 117.
brahmacarya 45, 70.
brahman 33-4, 43, 53-4, 62, 94, 98, 105, 108, 116, 117, 165, 182, 196-7, 211, 236, 239, 245, 248.
Brāhmaṇas 40, 43, 53, 61, 63, 97, 108, 114, 189.
brahmanirvāṇa 177.
Brahmasūtras 162, 195, 238, 244,
brahmavidyā 45.
brahuī 16.
Bṛhadāraṇyaka Up. 52, 62.
Buddhacarita 80, 131, 175.
buddhi 58, 62, 174, 180-1, 183, 192, 208.
buddhyapekṣā 170, 172.

Caitanya 248.
cakra 36, 99, 233-4.
Catuḥçataka 135, 149.
cetanā 76, 178.
chala 191.
Chāndogya Up. 52, 61-2, 174.
Che-king 25.
citta 147, 150, 185-6, 188.
çabda 171, 192, 197, 204, 206, 216.

Çaivabhāṣya 238.
çakti 202, 205, 231, 233-6.
çarīra 74, 198.
çāstradīpikā 241.
Çāstras (3) 157.
çīla 126.
Çivajñānabodha 238.
Çivārkamanidīpikā 238.
Çivasaṃhitā 243.
Çivasūtras 238.
Çlokavārtika 202-3.
çraddhā 108.
Çrautasūtras 115
çrāvaka 126, 128.
çruti 22, 40, 116.
çūdra 41.
Çulvasūtras 115.
çūnya 131, 134-6, 148-9, 155, 190, 197.
Çvetāçvatara Up. 55, 174, 176, 236, 240.

Daçapadārthī 204.
Daçavaikalikaniryukti 224.
dāna 126.
darçana 73, 77, 158...
deva 21, 174.
devatā 230.
devayāna 61.
Dhammapada 84.
Dhammasaṅganī 148.
dharma 35-6 (dharman), 42, 44, 47, 57, 59, 74, 76, 85, 92, 99, 110, 115, 125, 127, 130, 136, 139-42, 145-7, 151, 164-5, 179, 214, 217, 256.
Dharmabindu 220.
Dharmadharmatāvibhaṅga 137,
dharmadhātu 127, 139.
dharmakāya 129, 135.
Dharmalakṣaṇa 157.
Dharmaparīkṣā 224.
Dharmasaṃgraha 148.
dhātu 140, 146, 148.
Dhātukāyapāda 131.
dhūrta 217.
dhyāna 128, 140, 148, 157, 185, 275.
dhyānibuddha, dhyānibodhisattva 156.
diç, 75, 204, 287.
dīkṣā 115.
doṣa 191.
dravya 74, 167-8, 170.
Dravyasaṃgraha 223.
dṛṣṭānta 191, 225.
duḥkha 86, 191.
dvaitādvaita 246.
dvija 41.

Ekottarāgama 144.

Gandhahastimahābhāṣya 222
Gandhavyūha 136.
gati 148.
Gheraṇḍa saṃhitā 243.
Gītā.
V. Bhagavadg.
Gītābhāṣya 245.
Gītārthasaṃgraha 244.
gotra 20, 41 73.
gṛhastha 117.
Gṛhyasūtras 114
guṇa 167, 170, 174, 179-81, 235,
guru 44, 231.

haoma 20.
Harivaṃça 243.
Haṭhayoga 243.
hetu 91, 153-,4 193, 203, 225, 279.
Hetucakrahamaru 152.
hetvābhāsa 191.
hīnayāna 123, 128-9 142-9.
hotar 20, 27.

Īça 109, 231
Īçvara 106, 108-9, 231, 235-6, 241, 278
indriya 57, 181, 185, 215
iṣṭadevatā 230

Jaiminīyanyāyamālāvistara 241
janma 191
jarā 86
Jātakas 84, 118, 148
jāti, 41, 86, 116, 167, 170, 191, 202
jhāna—v. dhyāna
jina 68, 78, 97
jīva 75-6, 198, 212, 239
jīvanmukta 94
jñāna 33, 62, 73, 111, 165, 176, 188, 197, 235, 246

Kādambarī 219
kaivalyam — v. kevala 236
kāla 287
Kalyānamandirastotra 220
kāma 36, 48, 62, 85, 148
kārikā 173, 177, 185, 208
karman 33, 59, 61, 67, 73-7, 111, 127, 132, 165, 170, 176, 246, 256, 266
Karmasiddhiprakaraṇa 141
karmayoni 239
kartar 179
karuṇā 133
Kaṭha Up. 174
Kathānaka 219
kāya 74, 133, 168. V. trikāya
Kiraṇāvalī 204, 206
kevala 70, 77, 94, 183, 187-8, 239
kleça 147
koça 198, 237
kriyavādin, ak. 67, 69, 121
kṣaṇa, kṣaṇika 122
kṣānti 128
kṣatriya 41, 65, 100, 105, 110
kṣetra, k. jña 178, 231
kuçala (mūla) 132, 146-7
kuṇḍalinī 233
kusumañjali 205-6
kūṭastha 236

laiṅgikam 172
lakṣaṇa 127, 130, 151
Lakṣaṇāvalī 204
Lalitavistara 80, 136
Laṅkāvatāra 133, 136
līlā 237, 253
liṅga 153-4, 172, 230, 239
loka 48, 138
Lokatattvanirṇaya 220
lokottara 274

Mādhyamakāvatāra 149
Mādhyamakālaṃkārakārikā 149
madhyamā pratipad 91, 129
Mādhyamaka sūtra ou çāstra 134
Madhyāntavibhaṅga 137
Mahābhārata 47, 100, 103-4, 113, 115, 133, 175, 177, 183, 187, 193, 215, 219, 228, 232, 235
Mahābodhivaṃsa 121
Mahat 58, 180
Mahāvagga 130
Mahāvīracaritra 221
mahāyāna 119-57, 183, 211, 219
M. sūtrālaṃkāra 137
maithuna 231
Maitrāyaṇi-Saṃhitā 115
maitri 133
Maitri Up. 174
Majjhima Nikāya 138
mala 237
manas 36, 57, 76, 146-7, 167, 169, 174, 178, 192, 235
Mānava-dharmaçāstra 115
Māṇḍūkya Up. et kār. 209
Maṇiprabhā 243
maṇipura 233
mano-vijñāna 132
mantra 40, 157, 231
maraṇa 86
mārga 99, 111, 128
māyā 35, 80, 128, 147, 176-7, 198, 210, 236-7, 240, 245, 247-8, 280
Meghadūta 219
Milinda-praçna (= pañha) 215
Mīmāṃsā (système) 161-9, 171, 173, 175, 186, 191, 193-5, 198, 201-4, 206, 220, 239, 241, 246
Mīmāṃsākaustubha 241
Mīmāṃsānukramaṇī 204

Mīmāṃsā Nyāyaprakāça 241
Mīmāṃsā sūtras 161
mithyājñāna 191
moha 73
mokṣa 77, 256
mudrā 231
mūlaprakṛti 180

naigamana — v. nigamanam
Nālāyira Prabandham 244
nāma 73
— rūpa 87
nāstika 48, 91
naya 226
Nāyakaratna 241
nidāna 86, 88, 91-2, 174, 191
nigamanam 193, 225
nigrahasthāna 191
Nīlarudra 236
nirjarā 77
nirmāṇa; n. kāya 128, 177, 198, 237
nirṇaya 191
nirodha 77, 88, 92
nirukta 167, 191
nirvāṇa 71, 94-5, 98, 120, 122, 127, 133, 135, 141, 175, 177, 182, 223, 233, 252, 270
niyama 180
Niyamasāra 222
niyantṛ 246
niyati 70-1
Nyāyāvatāra 220, 225
Nyāya (Système) 172, 190-4, 204-8, 220, 234, 241-3
Nyāyabindu 152
Nyāyakandalī 204
Nyāyakaṇikā 204
Nyāyamañjarī 205, 242
Nyāyapraveça 152
Nyāyasūcīnibandha 207
Nyāya sūtras 151, 162, 190-1, 218
Nyāyavārtika 152, 205; tātparyaṭīkā 153, 201, 205

paçu 107 (Paçupa); 107, 109, 236-7
padārtha 170, 194, 202, 205
Paiimacariya 219
Pañcapādikā 210
Pañcaskandhaprakaraṇa 141
Pañcastikāya 222
paramāṇu 74, 145, 168, 185, 286
paramārthasatya 149
Paramatthadīpanī 143
Paramātmaprakāça 223
pāramitā 126
Pārçvābhyudaya 219
Pariçiṣṭaparvan 221
parimāṇa 212
parinirvāṇa — v. nirvāṇa 125
Pavayanasāra 222
Petavatthu 143
piçāca 31
piṭaka 82, 123
pitaras 31, 61
pradeça 74-5
pradhāna 174
prajñā 126, 130-1, 138, 143 (pali paññā), 188
Prajñāpāramitā 130-2, 134, 136, 161, 197
Prajñāpradīpa 149
Prajñaptipādaçāstra 144
prakāça 180
prakaraṇa 160
prakṛti 174, 178-83, 205, 209, 232, 235, 240, 245
pramāṇa 47, 170, 185, 191-3, 197, 202, 206, 212, 216, 242
Pramāṇaçāstrapraveça 152
Pramāṇanayatattvālokālaṃkāra 226
Pramāṇasamuccaya 152
prameya 191
Prameyakamalamārtaṇḍa 222
Prameyaratnakoça 225
prāṇa 50, 56, 76, 189, 212
prāṇāyāma 50, 189, 243
prapatti 246
prasaṅga 149-51
pratibandha 153
pratijñā 193, 203, 224-5
pratiṣedha 225

pratītyasamutpāda. 86-9, 99, 120, 181, 191, 195
pratyakṣa 47, 167, 171, 185-6, 203, 206-7, 216
pratyaya 91
pratyekabuddha 84, 126
pavṛtti 180, 191
prayojana 191
preta 31
pudgala 75-6, 93, 121-2 (pudgalavadins, 217
pūjā 230
punarmṛtyu 60
Purāṇa 113-4, 136, 173, 177, 183, 235
puruṣa 33-4, 36, 105, 174, 178-83, 192, 232, 236, 239
Puruṣārthasiddhyupāya 223
pūrvapakṣa 167

rāja 20, 99
Rājamārtaṇḍa 243
rajas 180
Rājayoga 243
Rāmacarita 219, 221
Rāmāyana 100, 103, 113, 219
ratna 85
Ṛgvéda 23-33, 36, 39, 42, 45, 106-7, 114, 174
ṛju 37
rodhaçakti 237
ṛṣi 24, 37, 41
ṛta 22, 35-6
rūpa 92, 138, 146, 148
V. nāmarūpa

Saddarçanasamuccaya 215
sādhana 153, 232-4, 247, 257
Saddharmapuṇḍarīka 136, 157
sādhya 37, 153-4
sāhacarya 153, 172, 207
sahasrāra 234
sāksātkāra 247
samādhi 138, 143, 188, 243, 275
sāmānya 170, 203, 205
Samarāiccakahā 220
samavāya 170
samavāyikaraṇam 205
Sāmavéda 23, 40
sambhogakāya 127
saṃçaya 167, 191
saṃgati 71, 167
saṃgha 85
saṃhitā 24, 81, 114. 178, 235
saṃjñā 92, 130, 146
saṃkalpa 57
saṃkhyā 181
Sāṃkhya (système) 55, 99, 159, 173-85, 187, 200, 205, 208-9, 214-5, 217, 220, 234-5, 239-40, 245
Sāṃkhyapravacanabhāṣya 180, 218, 240
Sāṃkhya sūtras 159, 218, 239
Sāṃkhyatattvakaumudī 201, 208,
saṃsāra 60-2, 87-8, 92-3, 122, 124-5 135, 141, 217, 233, 256, 265
saṃskāra 44, 58-9, 87, 146
saṃskṛta 146-7
V. sanscrit.
saṃtāna 121
saṃvara 77, 246
saṃyoga 170
sannyāsin 118
Saptadaçabhūmi 137
Saptapadārthanirūpaṇa 241
Saptapadārthi 190
sārūpya 202-3
Sarvadarçanasaṃgraha 215
Ṣaṣṭitantra 177
sat 36-7
satkāryavāda 205
satkāyadṛṣṭi 92
satyam 36, 85 (satyāni), 126, 149, 211 (double vérité)
Satyasiddhi 123, 148
Saundarānandakāvya 131
siddhānta 191
Siddhitraya 244
skambha 43
skandha 74, 86, 92, 122, 146, 217
smṛti 22, 115

soma 20, 25, 27, 30
sparça 86
sphoṭa 204
sthūla 74, 185, 198
suçikṣita 217
sukha 138
Sukhāvatī 133, 136 (S. samādhirāja), 157
sūkṣma 74, 180, 185, 198
sūtra 83, 114-15, 134, 144-5, 158, 195, 199
Sūtrakṛtaṅga 215, 221
Sūtrālaṃkāra 132
Sūtropadeça 123
Sutta-Nipāta 84
Suvarṇaprabhāsa-sūtra 125, 136
svabhāva 65, 70, 134, 151, 153
svabhāvika 245
svādhiṣṭhāna 233
svalakṣaṇa 151
svarga 61
svatantra 149-51
syādvāda 222, 226
Syādvādamañjarī 221, 226

tadātmya 153
tamas 36, 180
tanmātra 180-1, 185
Tantraratna 241
tapas 52, 70, 77.
tarka 191, 193, 278
Tarkabhāṣā 242
Tarkakaumudī 242
Tarkāmṛta 242
Tarkasaṃgraha 242
tat 197
tathāgata 80, 92, 97, 124, 142
t. garbha 127, 132
tathatā 132-3, 137, 140, 182, 197
tattva 180, 183, 201.
Tattvacintāmaṇi 242.
Tattvadīdhiti 242.
Tattvadīpanibandha 247.
Tattvārthādhigamasūtra 72, 218-9, 222-3.
Tattvārthasāra 223.
Tattvasamāsa 239.
Tattvavaiçāradī 209.
tejas 56, 62, 236.
Theragāthā, Therīg. 143
tīrthaṃkara 68, 97, 124, 233.
Triçaṣṭiçalākāpuruṣacarita 221.
trikāya 126-8, 133, 142, 148, 237
Trilokasāra 223.
Triṃçakakārikāprakaraṇa 141,
trimūrti 117
Tripiṭaka 144.
tṛṣṇā 86.

ucchiṣṭa 43.
udāharaṇam 193, 203.
udgatar 27.
upādāna 86.
upādhi 59,132, 198, 239, 245, 275.
upamāna 191, 194, 216.
Upamitibhavaprapañcakathā 221.
upanaya 193.
Upaniṣad 40, 51-62, 67, 98, 162, 174, 189, 195-6, 209, 213, 231, 234-6, 238, 243, 247, 253, 265.
upāsana 230-1.
Upayakauçalyahṛdayaçāstra 152.
upekkhā (sc. upekṣā) 138
uttarapakṣa 167.
Uttaratantra 137.

vāc 34.
vāda 191.
Vaiçeṣikasūtras 151, 161, 172. (système) 168-73, 175, 178, 186, 190-2, 196, 202-3, 204-8, 214 220, 234, 241-3.
vaiçya 41.
Vajracchedikā 130.
Vajrasūci 131.
Vaipulya Sūtras 136.
vanaprastha 117.
varṇa 41.
vastutā 202.
vāta 53.
Vāyupurāṇa 236.

Véda 20, 22-48, 65, 163, 165, 171, 194, 204, 211, 240.
vedanā 73, 86, 92, 146.
Védānta (système) 22, 25, 132, 162-3, 173, 177, 183, 195-8, 202, 205, 208-13, 217, 237-9, 240, 243-50.
Vedāntasaṃgraha 245.
Vedāntasāra 245.
vedi 27.
vibhakti 225.
vibhava 245.
vibhu 169.
vicāra 138, 147.
viçeṣa 170.
viçiṣṭādvaita 244.
viçuddha 233.
vidhi 40, 165, 208.
Vidhirāsayana 241.
Vidhiviveka 204.
vidyā 33.
vijñāna 87, 92, 122, 132-3, 139, 141 (V. vāda), 146-7, 150, 161, 194, 208
vijñaptimātra 139, 186.
vikalpa 171, 202.
vikāra 180.
vikṛti 180.
Vimānavatthu 143.
Viṃçakakārikāprakaraṇa 141.
Vinaya 83-4, 143-4.
Vinayavibhāṣā 123.
vipāka 73, 77, 133, 144, 188.
vipakṣa 225.
vīrya 76, 136, 236.
viṣaya 167.
Visuddhimagga 143.
vitakka 138 (sc. vitarka), 147.
vitāṇḍa 191.
Vītarāgastuti 221.
vivarta 212.
vrata 246.
vṛtti 164, 188, 195, 199, 209.
vyākaraṇa 140, 167.
Vyākhyāyukti 141.
vyakta 180, 185.
vyakti, 209.
vyāpaka 154 (et vyāpya).
vyāpti 154.
vyavahārasatya 149.
vyavasāya 183.
vyūha 245.

Yaçastilaka 219.
Yajurvéda 23, 27, 33, 40.
yāna.
V. devayāna, mahāyāna, hīnayāna.
yantra 231.
Yoga (système), yogin 48-52, 56, 62, 78, 93, 95, 99, 117, 137-8, 141, 159, 176, 183, 184-9, 193, 204, 208-9, 215, 223, 223, 231-3, 243, 251.
Yogabindu 220.
Yogaçāstra 221.
Yogaçikha 234.
Yogadṛṣṭisamuccaya 220.
Yogasārasaṃgraha, 243.
Yogasūtras 162, 184, 186-7, 243.
Yogatattva Upaniṣad 243.
yoni 230, 239.
yukta 49, 169, 232.

Zaotar 2.

III. Noms propres

(GÉOGRAPHIE, HISTOIRE, MYTHOLOGIE)

Abhayadeva 221.
Açoka 83, 120, 156, 161.
Açvaghoṣa 80, 131-3, 136-9, 143, 148, 177, 187.
Açvins 29.
Aditi 31, 38.
Ādityas 31, 115.
Afghanistan 13.

Agni 30, 32.
Ahura Mazda 21, 29.
Ajātaçatru 68.
Ajita Keça-kambalī 215.
Ājīvikas 71, 73.
Akbar 252.
Alexandre 16.
Alexandrie 141.
Allāh 252.
Āḷvārs 244.
Amaracandra 219.
Amitagati 280.
Amṛtacandra 223.
Ānanda 83.
Ānandagiri 280.
Ānandatīrtha 247.
Aniruddha 235, 239, 245.
Annam Bhaṭṭa 242.
Anurādhapura 143.
Anuruddha 143.
Āpastamba 114.
Apollon 143.
Appaya Dīkṣita 238, 241.
Arabes 16.
Arāḍa 175.
Aristote 139, 142, 151, 154, 169, 182, 200, 276, 289.
Āryadeva 135, 190.
Āryas 16-22, 41.
Asaṅga 124, 136-41, 148, 152, 161, 186, 189, 190.
Asuri 177.
Atharvans 20, 28.
Avalon (sir John Woodroffe) 282.
Averroès 200.

Babr 253.
Bactriane 20.
Bādarāyaṇa 162, 195-8, 245.
Baladeva 221.
Bāṇa 219.
Barlaam 254.
Barth 13, 96, 262.
Baudhāyana 114.
Belloni-Filippi 261.
Béloutchistan 16.
Bengale 130, 242.
Berkeley 142.
Bhadrabāhu 72, 224.
Bhāgavatas 109-10, 183.
Bhandarkar 259.
Bharadvāja 114.
Bhāratas 104, 112.
Bhāskara 244-5.
Bhāvaviveka 149.
Bhavya 149.
Bhoja 243.
Birmanie 155.
Bodh-Gayā 80.

Bouddha (le) 68, 70, 79-81, 84-5, 87, 95-7, 124-5, 136, 156
Brahmā 117, 156
Bṛhaspati 215
Buddhadāsa 150
Buddhadeva 144
Buddhaghoṣa 143
Buddhapālita 149
Burnouf 135

Cachemire 83, 124, 131, 144, 150, 155, 236, 238
Caitanya 242, 248
Cakravartin
Calukya 222
Candragomin 150
Candragupta 71
Candrakīrti 149
Candraprabha 225
Caraka 178
Cārvākas 47-8, 65-6, 83, 159, 173, 194, 214-8, 220
Cetaka 68
Ceylan 83, 124, 143, 155
Chine 46 (sophistes), 124, 155. 157, 189, 255
Colebrooke 96
Confucius 96
Conjiveram 244
Cournot 6
Çabara 161, 163, 202
Çaivas — v. Çivaïsme

Çakas — v. Scythes
Çāktas 229-30, 232-3
Çākya 79
Çākyamuni (le) 79, 80, 136
Çaṅkara = Çiva 107
Çaṅkara 209-13, 237, 244-5, 247, 249-50, 280
Çāṇḍilya 52
Çāntideva 149
Çāntiraksita 149
Çīlaṅka 221
Çiva 105-7, 117, 230, 236-7
Çivāditya 190, 241
Çobhana 221
Confucius 250
Çreṇika 68
Çrīdhara 204, 206, 241, 280
Çrīkaṇṭha 238
Çrīraṅgam 244, 248
Çrīyogīndra 223
Çubhacandra 223
Çuddhodana 80
Çvetaketu 52
Çvetāmbaras 72, 76, 78, 218-21

Dahlmann 176, 280
Das Gupta 259, 261, 278
Dasyus 30
Deçika 241
Dekkan 15, 17, 143
Démocrite 75
Deussen 13, 173, 176, 195, 209, 259
Devabhadra 224
Devarddhiganin 72
Devasūri 225
Dhanapāla 221
Dhaṇavāla 220
Dharmaguptas 144
Dharmakīrti 150-3, 200, 205-7, 222
Dharmapāla 150
Dharmatrāta 144
Dharmottara 152
Dhruvasena 72
Digambaras 72, 76, 219, 222-4
Dignāga 150-3, 172, 191, 194, 200, 206-7
Dravidiens 16-7, 102-3, 229, 231
Durgā 105, 230
Dyaus 28

Europe 254-7

Faddegon 277, 279, 283
Fa-hien 143
Farquhar 259 . . . (notam. 262)
Foucher (A.) 275

Gandhāra 124, 137, 148, 156, 289
Gaṅgeça 242
Gange 15, 63, 67, 81
Garbe 173, 176, 184, 259, 262
Gauḍapāda 200, 208-10, 279-80
Gauraṅga 248
Gautama 79, 96
Ghate 259
Ghoṣaka 144
Glasenapp (Helmuth von) 281
Gondopharès 254
Gosāla 71
Gotama 162, 190, 194, 207
Gotama (Indrabhūti) 96
Grèce; grecque (influence). 46-7 (sophistes), 96 (agnostic.), 153-5 (logique), 286 (science), 289 (art).
Grierson 254-284
Grousset 261
Guénon 261
Guérinot 259, 281
Gujerat 219, 221, 236
Guṇamati 150
Guṇaratna 222
Gundeshapur 140
Guptas 220

Haṃsa 234
Hara 107
Hari 107, 248
Haribhadra 79, 215, 220-1, 223, 225
Harivarman 148, 190
Hemacandra 219, 221
Héraklès 30, 108

Hiraṇyagarbha 177
Hiraṇyakeçin 114
Hiuen-tsang 131
Hume 93, 142

Īçvarakṛṣṇa 162, 173, 175, 236
Inde (géographie) 15
Indo-Européen (langage) 18 (race?)
Indra 29, 30, 32, 35, 45, 156
Indus 15, 18
Iran 18, 63
Islām 16, 96, 250-3 — V. musulmanes (invasions)

Jacobi 155, 161, 175-6, 276-7, 280-1, 289
Jagadīça 242
Jaimini 163
Jālandhara 123
Japon 124, 155, 157, 255
Jayanta 205, 242
Jésus 253
Jinakīrti 222
Jinasena 219, 281
Jñāneçvara 248
Josaphat 254

Kabīr 252
Kāla 106
Kālī 105, 230
Kālidāsa 219
Kaṇāda 161, 168, 172, 190, 204
Kanara 102, 223, 248, 247, 281
Kaniṣka 122-3, 131, 144, 156, 161, 178
Kant 55, 57, 153, 169, 207
Kapila 177
Kapilavastu 79, 125
Kātyāyana 164, 191
Kātyāyaniputra 144
Kauṭilya 215, 287
Kaye 286
Keçava Miçra 242
Keith 260 . . .
Khaṇḍadeva 241
Kouei-ki 152
Kṛṣṇa 101, 103-5, 107, 110-1, 115, 128, 176-7, 198, 235, 246, 249, 253
Kuçinagara 80
Kumāralabdha 144
Kumārila 201-5, 241
Kumudracandra 224
Kuṇḍakuṇḍa 222-3
Kuṣaṇas 16

Lassen 96
Laugākṣī Bhāskara 241-2
Leibnitz 248
Lévi (S.) 268, 273-5, 289
Liṅgāyats 238
Lokāyatas 47-8, 215

Mādhava 215, 220, 239, 241
Madhva 247
Mādhyamikas 129-35, 149-51, 194, 202, 210, 250
Magadha 68, 71, 143, 156
Mahāmaudgalyāyana 144
Mahāsaṃghikas 83, 120-1, 144, 148
Mahāvīra (le) 68-71, 76, 96-7
Maḥmūd de Ghazni 251
Maitreya 137
Mallavādin 220
Malliṣena 222, 226
Maṇḍana Miçra 204
Māṇikka Vācakar 238
Mañjuçrī 136
Manu 115, 236
Marāthes 222
Maruts 29
Masson-Oursel 255, 260-1, 265, 271, 273, 275, 276, 282, 287
Mathurā 71, 246
Maticandra 205
Mauryas 71
Merutuṅga 219
Meykaṇḍa Deva 238
Mineure (Asie) 22
Mitra 20, 29, 31, 99, 198
Mongols 16
Muḥammed 96, 252
Mysore 222

Nābhājī 249
Naciketas 52
Nāgārjuna 134-5, 152, 194, 200, 210
Nālandā 150
Nāmadeva 248
Nānak 253
Nārāyaṇa 106, 245, 254
Nāthamuni 244
Navadvīpa (Nuddea) 242
Nemicandra 223.
Népal 79, 124, 136, 155.
Nestoriens 254.
Nichiren 157.
Nimbārka 246.
Nirgranthas 69, 70, 73, 75-6.

Oldenberg 176, 260...
Oltramare 361, 274.
Orient, Occident 9, 13, 23.
Otto, 283.

Pāçupatas 107, 183.
Padmapāda 210.
Pahlavas=Parthes 16, 46.
Pañcaçikha 177.
Pāñcarātra 107, 177, 183, 235-6.
Paṇḍharpur 248.
Pāṇḍavas 104.
Para 245.
Paramārtha 173, 208.
Pārçva 69, 78, 220.
Pārçva (bouddhiste) 123, 131.
Parjanya 28.
Pārthasārathi Miçra 241.
Parvatī 105.
Pāṭalīputra (Patna) 70-1, 83, 219.
Patañjali (Yoga) 162, 184, 243.
— (gramm.) 167.
Penjab 18, 251.
Perse 19, 140, 251.
Pillai Lokācārya 248.
Piyadasi.
V. Açoka.
Pizzagalli 280.
Platon 11, 155.
Plotin 55.
Prabhācandra 221-2, 281.
Prabhākara 201-3.
Praçastapāda 161, 168-72, 199, 204.
Pradyumna 235.
Prajāpati 31, 43.
Prāsaṅgikas 149-51.
Pṛthivī 28.
Pūrṇa 131.
Puṣān 29.

Qorān 251-3.

Rādhā 246, 249, 272.
Raghunātha.
Rāhulabhadra 134-5.
Rājagṛha 68, 83.
Rakṣas 31.
Rāma 101, 249, 252, 272.
Rāmānanda 249, 252.
Rāmānanda Sarasvatī 243.
Rāmānuja 239, 244-6, 248.
Rapson 259, 261
Ravigupta 150.
Rudra 29, 106, 236-7.

Sadānanda 240.
Sakalakīrti 223.
Samantabhadra 222, 280.
Saṃghadāsa 150.
Saṃkarṣaṇa 235, 245.
Sammitīyas 121-2.
Sarvāstivādins 83, 121, 131, 137, 144, 146, 195, 214.
Sautrāntikas 121-2, 144-5, 148.
Savitar 29.
Schleiermacher 246.
Schopenhauer 13, 55.
Schrader 272, 282, 284.
Scythes.
V. Çakas, Turuṣkas, 16, 46, 122.
Seal 287.
Senart 267, 271, 273, 278, 282
Shinshu 157.

Siddharṣi 221
Siddhārtha 68, 79, 125
Siddhasena Divākara 220, 225
Sikhs 253
Socrate 96, 154-5
Somadeva 219
Soung 250
Speyer 262
Spinoza 11, 55
Stcherbatsky 151, 154, 161, 260, 262, 276, 280
Sthaviras 83, 120-1, 148
Sthiramati 150
Sthūlabhadra 72
Stuart Mill (J.) 153, 192
Suali 242, 260-2, 277, 280
Sukhtankar 280, 283
Sūrya 29, 230
Susiane 140
Svātantrikas 149-51
Svayambhū 156
Syrie 140

Tagore (R.) 249, 255
Taittirīyas 114
Takakusu 208
Tāranātha 135
Tendai 157
Theras = Sthaviras
Thomas (apôtre) 254
Tibet 124, 135
Tīrthika 215
Trichinopoli 244
Tucci 280
Tukārām 248
Tulsī Dās 249
Turcs 16.
Turuṣkas 122
Tuxen 277

Udayana 205, 280
Uddyotakara 153, 205-7, 280
Umāpati 238
Umāsvāti 72, 218, 223
Upāli 83
Uṣas 29

Vācaspatimiçra 200, 204-5, 207-9, 210, 220.
Vaibhāṣikas 121-2, 145
Vaiçālī 68, 83
Vaidya 274
Vaikhānasa 114
Vaiṣṇavas — V. Viṣṇuisme
Vajrapāṇi 156
Valabhī 72, 219
Vallabha 247-8
Vallée-Poussin (L. de la) 261 ...
Vardhamāna 70-1
Vārṣaganya 178
Varuṇa 21, 29, 31-2, 35, 38, 99, 198
Vasubandhu 126, 141-2, 144, 152, 161, 173, 186, 190, 200
Vāsudeva 104, 221, 235, 245, 254
Vāsudeva Sarvabhauma 242
Vasugupta 238
Vasumitra 144
Vātsyāyana 194, 199, 206
Veṅkaṭanātha 241
Vibhajjavādins 121, 144
Viçvakarman 31, 34
Viçvambhara Miçra 248
Viçve Devāḥ 34
Videha 68, 71
Vijayadharmasūri 223
Vijñānabhikṣu 239-40, 243
Vimalasūri 219
Vindhyavāsa 173
Viṣṇu 29, 80, 105-7, 117, 179, 230.
Viṣṇudviṣa 221
Viṣṇusvāmin 247
Viṭhobā 248
Viṭṭhal 248
Vivasvant 29
Vṛtra 29, 35
Vṛthrahan 20
Vyāsa 184, 209

Walleser 274, 279
Weber 96
Wilson 96
Woods 184, 277-8, 280

Yādava Prakāça 244-5
Yajñavalkya 52
Yama 20, 21, 38
Yāmuna 244, 248
Yang-chou 48
Yima 20
Yogācāras 133, 135-42, 146, 151-3, 162, 184, 186, 208, 234, 243
Yue-tchi 16, 46, 131

Zeus 30
Zoroastre 21, 29, 78

CHRONOLOGIE

2000 - 1500 *Ṛgvéda*
1500 - 1000 *Védas*
700 - 600 1ers *Upaniṣads* (Bṛh. Ār. et Chānd.)

517 Expédition navale de Scylax
500 Valmiki

350 Pāṇini
fin IVe siècle — début IIIe siècle : Kātyāyana
326 Campagne d'Alexandre († 323)
322 Candragupta Maurya
Kauṭilya, auteur présumé de l'*Arthaçāstra*
Āpastamba
302 Mégasthène envoyé par Séleucus de Syrie à Pāṭaliputra
285 - 247 Dionysios envoyé par Ptolémée Philadelphe d'Egypte
273 - 232 Règne d'Açoka (257-6 et 242 : édits)
251 Mission de Mahendra à Ceylan
250 - 140 ou 130 ? Royaume grec de Bactriane (anéanti par les Çakas)
206 Expédition d'Antiochus III de Syrie
200 - 200 *Mahābhārata*

155 Ménandre (Milinda), roi grec de Kaboul, envahit l'Inde
150 ? *Mahābhāṣya* de Pataañjali
140 ? 130 ? Inscription de Besnagar (Vāsudeva = Viṣṇu)

20 ap. J.-C. — 48 règne de Gondopharès — S. Thomas

(Bouddhisme)

560 ? - 480 ? le Bouddha

240 ? Concile de Pāṭaliputra (canon)
200 - 1 Ecoles Theravāda (Sthaviras)
- 200 format. du Mahāyāna
200 *Kathāvatthu*

(Hīnayāna)	(Mahāyāna)
	110 - 100 *Prajñāpāramitā*

(Jainisme)

VIIIe siècle Pārçva
600 - 528 ou 527 Mahāvīra
(540 - 468 selon J. Charpentier, CHI)

433 - 357 Bhadrabāhu
360 ? Concile de Pāṭaliputra
Migration dans le Mysore sous la conduite de Bhadrabāhu

78 Kaniṣka
80 Caraka

6 Darçanas orthodoxes

(Mīmāṃsā)	(Vaiçeṣika)	(Nyāya)	(Sāṃkhya)	(Védānta)	(Yoga)
150 - 200 *M. sūt.*	100 - 150 *V. sūt.*	200 - 250 *N. sūt.*			

226.. Dissolution de l'empire kuṣana

IIIe s. *smṛti* de Yājñavalkya

320 - 480 ère des Guptas

350 Ecole syro-persane de Gundeshapur

400 - 450 Çabara		400 - 450 Vātsyāyana			
430 - 500? Kālidāsa					400 - 450 *Y. sūt.*
455 Skandagupta bat les Huns	450 - 500 Praçastapāda				
484.. Invasion des Huns	550-640? Maticandra				

			350? S. kārikā	350 - 400 *Brahma sūt.*	

Ier siècle Asvaghoṣa Vasumitra

	(Mādhyamikas) (sud)	(Yogācāras) (nord)
150 - 200 Kumāralabdha	150 - 200 Rāhulabhadra Nāgārjuna	
IIIe siècle *Divyāvadāna*	200 - 250 Āryadeva	
260 Harivarman (*Satyasiddhiçāstra*)		
350 Vasubandhu Saṃghabhadra Yaçomitra Āryaçūra (*Jātakamālā*)		350 Asaṅga Vasubandhu
383 Kumārajīva	400 - 450 Buddhapālita (prāsaṅgika)	
450 - 500 Buddhaghoṣa Mahānāma (*Mahāvaṃsa*)	450 Bhavya (svātantrika)	450 - 500 Dignāga Sthiramati Gunamati
	550 Ravigupta	
499 - 569 Paramārtha	550 - 600 Candrakīrti Candragomin	

80? 83? Schisme des Digambaras

450 - 500 Umāsvāti (*Tattvārthādhigamasūtra*)

467? 514? ou 526? Concile de Valabhī (canon çvetāmbara)

(Çvetāmbaras)	(Digambaras)
533 Siddhasena Divākara	500? Kuṇḍakuṇḍa

608 - 648 Harṣa
629 - 645 Hiuentsang dans l'Inde
632 T'on mi (Sambhota) missionnaire tibétain
671 - 695 J-tsing dans l'Inde

650 - 700 Prabhākara
700 - 750 Kumārila
825 Mandana Miçra
830 - 860

600 - 650 Uddyotakara

Vācaspatimiçra

900 Jayanta
980 - 1000 Udayana
991 Çrīdhara
980 - 1000 Çrīkantha Bhāsarvajña
997 - 1030 Mahmud de Ghaznī
1030? *Hist. de l'Inde*, par al-Berunī
1050 - 1100 Çivāditya
1088 - 1169 Devasūri
1150 - 1200 Gaṅgeça
1175 - 1340 Conquête musulmane
1180 Jayadeva
1206 Sultanat de Delhi
1221 Invasion mongole (Gengis-khan † 1227)
1225 Vardhamāna
1250 Keçava Miçra
1275 Rucidatta

788 - 820 Çaṅkara
1050 - 1137 Rāmānuja
1199 - 1278 Madhva
XIIIe siècle Nimbārka
1247 - 1260 Amalānanda

600 - 650 Dharmapāla Devaçarman
650 - 700 Çāntideva
650 - 700 Dharmakīrti
750 - 800 Avalokitavrata Buddhajñānapāla
750 - 800 Çāntirakṣita
800 - 825 Kamalaçīla
847 Dharmottara
950 - 1000 Upatissa (*Bodhivaṃsa*)
XIe siècle Kṣemendra (*Avadānakalpalatā*)
XIIe siècle Anuruddha

825 Prabhācandra
850 - 900 Haribhadra
863 Çīlaṅka
900 - 930 Siddharṣi
970 - 1000 Çobhana Dhanapāla
1078 † abhaydevā
1088 - 1172 Hemacandra
XIIe siècle Devasūri

600 Samantabhadra
VIIIe siècle Akalaṅka
800 Vidyānanda
850 Jinasena
905 Amṛtacandra
980 Nemicandra
1200 - 1250 Açādhara

1288, 1293 Marco Polo à Kayal 1292 Monte Corvino 1380 Mādhava 1440-1518 Kabīr 1469-1538 Nānak 1532-1623 Tulsī Dās 1544-1603 Dādū 1556-1605 Akbar 1658-1707 Aurangzeb 1664 - Cie des Indes Orientales 1674 Fond. de Pondichéry par Français 1746 - 9, 1751 - 4, 1756-63: Guerres franco-anglaises	1665 Khaṇḍadeva	1425 Çaṅkaramiçra 1590 Annam Bhaṭṭa	XIVe siècle Jayasiṃha Sūri 1500 Vasudeva Sarvabhauma (éc. de Navadvīpa) 1600 Mathuranātha Jagadīça Laugāksi-Bhāskara Viçvanātha	XIVe siècle *Tattvasamāsa* 1400 *Sāṃkhya Sūtra* (?) 1500 Aniruddha 1550 Vijñānabhikṣu 1680 - 1700 Mahādeva Vedāntin 1700 - 1780 Nāgeça Bhaṭṭa	1479 - 1531 Vallabha 1486 - 1534 Caitanya 1600 Appayadīkṣita	1480 Sadānanda			1292 Malliṣena 1304 Merutuṅga 1400 Guṇaratna 1438 Jinakīrti 1652 Vinayavijaya	1464 Sakalakīrti 1550 Çubhacandra

1772-1833 Rāmmohan Rai 1784 L'Asiatic Society fondée à Calc. par sir W. Jones 1828 Le Brahma Samāj 1829 Colebrooke (1765-1837) publie l'*Essay on the philos. of the Hindus* 1861 Rab. Tagore 1875 l'Ārya Samāj 1878 † Çiva Dayāl Sāhab (Rādhā-Svāmis) 1882 Le Dev Samāj								1868—1922 Vijaya-Dharmasūri	

TABLE DES MATIERES

Pages

PRÉFACE 5

INTRODUCTION 7

PREMIÈRE PARTIE. *La pensée védique* 15

CHAPITRE I. Les origines dravidienne et aryenne; la communauté indo-iranienne 15

» II. La religion védique 22

» III. Les premières notions métaphysiques 33

DEUXIÈME PARTIE. *La philosophie brahmanique prébouddhique* 39

CHAPITRE I. Systématisation de la pensée védique 39

» II. Intervention de facteurs non brahmaniques: Sophistes, Matérialistes, Yogins 45

» III. La synthèse brahmanique dans les plus anciennes Upaniṣads 51

TROISIÈME PARTIE. *La pensée jaina et la pensée bouddhique primitives* 65

CHAPITRE I. Le Jainisme 69

» II. Le Bouddhisme 79

A. Ses sources, 79. — B. Sa plus ancienne doctrine 85

QUATRIÈME PARTIE. *La pensée sectaire primitive et la nouvelle synthèse brahmanique* 100

CHAPITRE I. Religions populaires 100

A. Dieux nouveaux, 100. — B. Notion nouvelle de la religion 107

» II. La réaction brahmanique 112

A. Les sources, 112. — B. Les doctrines 115

CINQUIÈME PARTIE. *La pensée bouddhique mahāyāniste* 119

CHAPITRE I. Caractères généraux 119

» II. Prajñā Pāramitā, Açvaghoṣa, Nāgārjuna (Ier et IIe siècles ap. J.-C.) 129

» III. Asaṅga et Vasubandhu (IVe siècle) 135

» IV. La rivalité des deux Véhicules (IVe siècle) 142

» V. Les derniers Mādhyamikas et Yogācāras; la logique de Dignāga et de Dharmakīrti 149

Pages

SIXIÈME PARTIE. *La pensée des darçanas orthodoxes* 158
CHAPITRE I. Les sūtras des six systèmes et leurs premiers commentaires (100-500) 158
1. La Mīmāṃsā. Jaimini et Çabara 163
2. Le Vaiçeṣika. Kaṇāda et Praçastapāda 168
3. Le Sāṃkhya d'Īçvarakṛṣṇa 173
4. Le Yoga. Patañjali 184
5. Le Nyāya. Gautama et Vātsyāyana 190
6. Le Védānta. Bādarāyaṇa 195
» II. L'ère des grands commentateurs (500-1000) 198
1. Mīmāṃsā. Prabhākara et Kumārila 201
2. Vaiçeṣika et Nyāya. Uddyotakara, Vācaspatimiçra, Udayana 204
3. Sāṃkhya et Yoga. Gauḍapāda, Vyāsa; Vācaspatimiçra 208
4. Védānta. Gauḍapāda et Çaṅkara 209
SEPTIÈME PARTIE. *La pensée des darçanas hétorodoxes* 214
1. Les Cārvakās 214
2. Le Jainisme médiéval 218
HUITIÈME PARTIE. *La pensée hindouiste* (XIe-XIXe siècle) 229
La dernière phase des darçanas 234
1. Sāṃkhya, 239. — 2. Mīmāṃsā, 241. — Nyāya-Vaiçeṣika, 241. — 4. Yoga, 243. — Védānta 243
CONCLUSION. — *L'influence occidentale*: *Islām*, *Europe chrétienne* 250
NOTES 259
INDEX 291
TABLEAU CHRONOLOGIQUE 308
TABLE DES MATIÈRES 313

UNIVERSITAS O. M. I. OTTAWIENSIS

Vu:

le 15 mai 1923

LE DOYEN DE LA FACULTÉ
DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ
DE PARIS

FERD. BRUNOT

Vu et

permis d'imprimer:

LE RECTEUR DE L'ACADÉMIE
DE PARIS

P. APPELL

La Bibliothèque
Université d'Ottawa

Echéance

Celui qui rapporte un volume après la dernière date timbrée ci-dessous devra payer une amende de cinq sous, plus un sou pour chaque jour de retard.

The Library
University of Ottawa

Date due

For failure to return a book on or before the last date stamped below there will be a fine of five cents, and an extra charge of one cent for each additional day.

7-5-51
9-6-53
FEB 3 1964
MAR - 3 1964
OCT 09 1987
OCT 08 1987
04 MARS 1995
FEV 25 1995

a39003 000839810b
B 132 .H5M3
MASSON-OURSEL, PAUL.
ESQUISSE D.UNE HISTOIR

CE B 0132
.H5M3 1923
COO MASSON-OURSE ESQUISSE D'U
ACC# 1008913

U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 06 12 01 17 04 1